This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

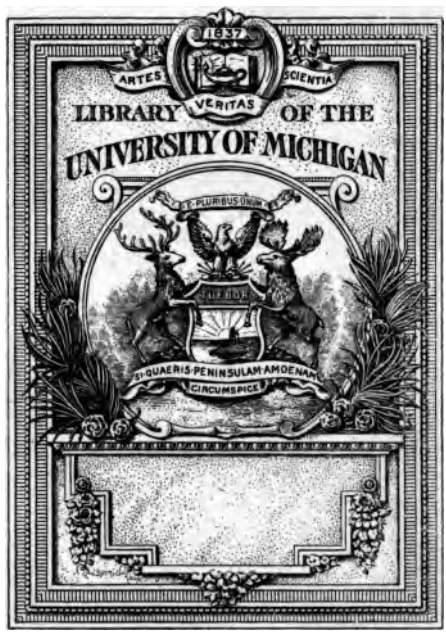
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

A 410052


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

BL
205
.E34

83577

DIE PERSÖNLICHKEIT GOTTES

EINE RELIGIONSPHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNG.

INAUGURAL-DISSERTATION

EINGEREICHT

DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

ZU LEIPZIG

VON

CARL EICHHORN.

LEIPZIG

DRUCK VON PÖSCHEL & TREPTE

1883.

1. Abschnitt.

Was verstehen wir unter Persönlichkeit?

Religionsphilosophisch nennen wir unsere Untersuchung; denn die Frage nach der Persönlichkeit Gottes knüpft sich an ein Interesse der Religion und nicht des Erkennens. Gleichwohl hat die Philosophie in vielen ihrer hervorragenden Vertreter sich mit dieser Frage zu schaffen gemacht in Versuchen theils negativer theils positiver Art. Und da die Instanzen, welche man gegen die Übertragung des Begriffs Persönlichkeit auf Gott geltend machte, nicht in religiösen sondern rein theoretischen Erwägungen ihren Ursprung haben, so wird die Betrachtung dieser Frage den philosophischen Charakter an sich tragen. Aber können wir uns nicht diese ganze Untersuchung sparen, wenn es sich so verhält, wie Strauss in seinem „Alten und neuen Glauben" behauptet? Fichte, heisst es da, habe die Vorstellung eines persönlichen Gottes mit Gründen zurückgewiesen, die für alle Zeiten unwiderleglich bleiben werden. Aber sollte sich diese Behauptung auch als eine voreilige erweisen, jedenfalls sind gewichtige Einwände gegen die Übertragung jener Vorstellung auf Gott vorhanden. Es muss also andererseits auch ein starkes Interesse vorhanden sein, gleichwohl an jener Übertragung festzuhalten. Nur ein solches Interesse erklärt und rechtfertigt zugleich die immer erneuerte Prüfung, ob denn in der That die Vorstellung eines persönlichen Gottes unstatthaft sei. Dieses Interesse kann nur ein religiöses sein. Aber

eine Würdigung dieses Interesses wird erst dann am Platz sein, wenn wir uns darüber verständigt haben, was wir eigentlich meinen, wenn wir von Persönlichkeit Gottes sprechen. Suchen wir zunächst den Begriff Persönlichkeit zu fixiren.

Es leuchtet ein, dass wir überall da von Persönlichkeit absehen, wo überhaupt Bewusstsein fehlt. Aber Bewusstsein hat auch das Thier; denn überall, wo wir von Vorstellungen, Gefühlen, Strebungen reden, ist Bewusstsein die nothwendige Bedingung, oder sagen wir richtiger, der Ausdruck des Vorhandenseins dieser Vorgänge.

Wir werden also weitergehen und sagen: nicht Bewusstsein überhaupt sondern Selbst-Ichbewusstsein bildet das wesentliche Moment der Persönlichkeit. Aber wie wird nun Bewusstsein zum Selbst- oder Ichbewusstsein? Tritt das Ich oder Selbst ebenso vor das innere Auge oder eigentlich vor „sich", d. h. das Ich, wie die Vorstellungen des Gesichts, Gehörs u. s. w.? Jedenfalls würde die Vorstellung des Ich nicht auf einer Empfindung beruhen, die ihrerseits durch äussern Reiz hervorgerufen ist. Man müsste sagen: es ist ein auf mich d. h. auf das Ich selbst ausgeübter Reiz, der das Ich vorführt. Aber wie sieht denn überhaupt die Vorstellung aus, die wir „Ich" nennen, lässt sie sich beschreiben oder fassen? Nur der Mensch, des Denkens ungeübt, wird behaupten, ganz deutlich sein Ich zu schauen. Es ist das Bild seiner leiblichen Existenz, das er unbefangen als sein Ich nimmt; das leiblich erscheinende Individuum in der Einheit seiner seelisch-leiblichen Existenz wird im gewöhnlichen Leben als das Ich genommen. Dass aber dies nicht das Ich ist, welches wir meinen, wenn wir dem Menschen „Ichheit" zuschreiben, leuchtet ein.

Man wird sich also philosophischer so ausdrücken: Es lässt sich von dem Ich, abgesehen von seinem jeweiligen Inhalt, keine anschauliche Vorstellung geben. In der transcendentalen Apperception „Ich denke" „ich bin" sehen wir

nur die nothwendige Voraussetzung jeglicher Apprehension, die das Mannigfaltige der Vorstellung zur Einheit verknüpft. Das Ich ist der transcendentale Grund der Einheit unsers Seelenlebens, die sich in einzelnen Akten verwirklicht. Das Ich begleitet diese Akte, aber es lässt sich nicht in seiner Isolirtheit erfassen. Nur in einem transcendentalen Bewusstsein ist es vorhanden, das sich in jedem empirischen Bewusstseinsakt verwirklicht. So ist es das unsichtbare Band oder der unsichtbare Grund der Einheit des Seelenlebens. Oder es ist wohl gar die Quelle alles Inhalts unsers Seelenlebens, der Urquell alles dessen, was wir von „aussen" empfangen zu haben meinen?

Hierbei wird das Ich, wenn nicht substantiell, doch wenigstens hypostatisch gefasst. Man vergleiche z. B. auch folgende Stelle bei Schleiermacher, wo er das Verhältniss Gottes zur Welt mit dem Verhältniss des Ich zu den Gemüthserscheinungen vergleicht Glaubensl. I, 272: „Das Ich als beharrlicher Grund aller Gemüthserscheinungen, namentlich aller Entschlüsse, deren jeder wieder als Moment eine erfüllte Zeitreihe hervorbringt, ist das beharrlich Verursachende zu dem wechselnden Verursachten." Richtig ist, dass Aktualität in naher Beziehung zum Ich steht, aber die Anschauung des Ich, als beharrlichen Grundes ist unhaltbar. So wenig wir die Potenz im Unterschied von Aktualität als etwas Existirendes ansehen können, so wenig wir von fertigen Seelenvermögen hören wollen, vielmehr in alle dem nur Hypostasirungen logischer Abstraktionen sehen, so wenig kann es für uns ein Ich geben, abgesehen von den einzelnen Vorgängen, in welchen es sich bethätigt oder verwirklicht.

Ist nun die Ichvorstellung das Resultat einer Abstraktion von Vorgängen in uns, die entweder in Form eines Geschehens oder einer Thätigkeit sich vollziehen?

Nach Lotze (Mikrok. I, 281; Relig. phil. S. 57) ist das Selbstbewusstsein die Ausdeutung eines Selbstgefühls. Aber wir können nicht einsehen, wie Gefühle der Lust oder Un-

lust weiterführen sollten als zu dem dumpfen Allgemeingefühl des Lebens, des Daseins und zu dem Trieb, Lust zu erstreben, Unlust zu vermeiden. Dass dieses Gefühl, das auch dem Thier eigen ist, zum Selbstgefühl wird, setzt doch schon die Vorstellung des Ich voraus. In der That sieht sich auch Lotze genöthigt zu der Behauptung, dass die erfahrenen Zustände oder Gefühle „denkend auf ein Subjekt bezogen werden müssen", um den Gegensatz des Ich und Du hervorzurufen. Dieses Zugeständniss führt uns darauf, einen andern Weg einzuschlagen. Die Gefühle und das aus ihnen resultirende, unsern Seelenlauf begleitende Allgemeingefühl macht, dass wir uns selbst nicht gleichgültig sind als Individuen, aber sie rufen nicht die Vorstellung des Ich hervor.

So viel ist klar, die Ichvorstellung muss eine solche sein, die sich uns aufdrängt, sie kann nicht das Resultat bewusst vollzogener Schlüsse sein, wie die Vorstellung von Seelenvermögen; zweitens muss die Vorstellung des Ich als eines festen Mittelpunktes in unserm Seelenleben, auf den alles Einzelne sich bezieht, oder der alles auf sich bezieht und als eines festen Punktes über unserm Seelenverlauf, der das Einzelne verbindet, verknüpft zur Einheit, diese Vorstellung, wenn sie auch unrechtmässiger Weise das Ich substantiirt oder doch hypostasirt, muss doch in der Wirklichkeit ihre Anknüpfung haben.

Demnach ist auszuschliessen die Meinung, als gelangten wir zur Ichvorstellung durch jene metaphysische Einheit des unmittelbaren Bewusstseins, die jedem Seelenleben, dem menschlichen wie dem thierischen, zukommt. Von dieser Einheit könnten wir weder zur Vorstellung des Ich als einer alles Einzelne zur Einheit verknüpfenden Macht gelangen — denn diese Einheit ist ohne unser Zuthun vorhanden — noch kann das Bewusstsein dieser Einheit sich aufdrängen, es ist vielmehr Resultat eines complicirten Schlusses und die wenigsten Menschen wissen von ihr. Jene metaphysische Ein-

heit ist die nothwendige Bedingung eines Seelenverlaufs überhaupt, da es sonst nur völlig unzusammenhängende Empfindungspunkte gäbe.

Die Vorstellung des Ich als einer Macht, eines thätigen Subjektes, führt uns auf einen andern Weg, dem wahren Sachverhalt näher zu kommen. Die Vorstellung des Ich knüpft nicht an eine Thatsache (der metaphysischen Einheit des Seelenlebens), auch nicht an ein Geschehen in uns an, sie knüpft sich an Aktionen, welche den Vorstellungs- und Gefühlsinhalt der Seele zum Gegenstand haben. Was wir meinen, wird durch das folgende klar werden.

Ohne Zweifel, ein grosser Theil der Seelenvorgänge vollziehen sich mechanisch nach psychischen Gesetzen. Es geschieht etwas in uns. Das thierische Seelenleben ist lediglich ein solcher Mechanismus, den die Gesetze über Bildung der Vorstellungen, ihre Reproduktion und Association constituiren. So lange blos etwas in mir geschieht, findet sich keine Veranlassung zum Hervortreten der Ichvorstellung. Nicht minder fehlt das Bewusstsein der Zeit, sei es dass letztere Vorstellung in zufälliger, sei es dass sie in wesentlicher Beziehung zu jener steht. Denn es tauchen zwar Vorstellungsreihen auf in uns, und insofern könnte man denken, müsste die Empfindung der Zeit vorhanden sein, aber diese Vorstellungsreihen werden nicht überschaut, erst dieses Überschauen, Überlaufen erzeugt die Empfindung und damit auch die Vorstellung der Zeit als einer sich ausdehnenden Linie. Doch was besagen die bildlichen Ausdrücke „überlaufen“, „überschauen“? Jedenfalls liegt darin eine Aktivität im Gegensatz zum blossen Geschehen in uns.

Hiermit gehen wir über den Begriff des psychischen Mechanismus hinaus. Hier nur das willenlose, freilich nicht in sich regellose, sondern nach festen Gesetzen verlaufende Spiel der Vorstellungen, mit ihren Verknüpfungen, die sich allmälig ganz von selbst der Wirklichkeit entsprechend gestalten und so Erfahrung (auch beim Thier) begründen —

dort ein Festhalten der gebildeten Vorstellung, ein Vergleichen mit andern, ferner durch das Festhalten einer gewissen Vorstellung die Ermöglichung eines Aufsteigens vergangener Vorstellungen, die mit der festgehaltenen irgendwie verwandt sind, sich darum vermittelst des Gesetzes der Association mit ihr verbinden[1], endlich Fortsetzung einer gewissen Vorstellungsreihe bis zu einem bestimmten Punkt, Auflösung alter und Bildung neuer Verknüpfungen. Aber wie führt uns die Thatsache dieser Aktivität zur Ichvorstellung?

Das Ich erscheint nach der gewöhnlichen Anschauung bald als der feste Punkt in unserm Seelenleben, auf den alles bezogen wird, bald als die beherrschende Macht über dem wechselnden unruhigen Seelenverlauf. Beide Vorstellungen führen zu dem Begriff der Aktivität hin.

Eine Vorstellung erkenne ich als die meinige an, ordne sie, um den bildlichen Ausdruck zu brauchen, unter das alles umfassende Regiment des Ich ein, indem ich sie festhalte, fixire oder, wo sie ohne mein Zuthun aufsteigt, sie in ihrem Lauf gleichsam anhalte. Diese Thätigkeit, die für sich genommen etwas rein Formales ist, inhaltlich durch ihre einzelnen Akte (von welchen abgesehen sie freilich auch nicht denkbar ist) bestimmt wird, diese Thätigkeit erzeugt die Vorstellung des Ich als eines festen Punktes in unserm Vorstellungsleben, auf den das Einzelne desselben bezogen wird, oder der das Einzelne auf sich bezieht. Nach dem gewöhn-

---

[1] Von einem Hervorrufen vergangener Vorstellungen sollte man nicht sprechen. Ein solches Hervorrufen hat keinen verständlichen Sinn. Ich kann nur eine gewisse gegenwärtige Vorstellung beharrlich festhalten, vorhindern, dass sie nicht augenblicklich wieder durch eine neue Vorstellung verdrängt wird, dadurch ist die Möglichkeit gegeben, dass die vergangene, in innerer oder äusserlicher Beziehung zu der gegenwärtigen stehende Vorstellung aufsteigt. Ein solches Hervorrufen müsste unfehlbar wirken, was der Erfahrung widerspricht.

lichen Sprachgebrauch ist das Ich aber auch etwas über dem Wechsel und der Vielheit der Seelenbewegungen gleichsam Schwebendes, das diese Vielheit gleichsam zu sich emporzieht und zur Einheit verknüpft.

Auch diese Vorstellung wurzelt in derselben, nur in nach anderer Seite sich bethätigenden Aktivität. Indem ich nämlich zwei oder mehrere Vorstellungen mit einander vergleiche, die in der Gegenwart oder in der Vergangenheit oder in beiden zugleich liegen können, indem ich eine Vorstellungsreihe durchlaufe, oder dieselbe bis zu einem gewissen Punkt fortsetze, ergiebt sich der Eindruck, als gäbe es eine die wechselnden und in verschiedenen Zeiten liegenden Vorstellungen verknüpfende Macht, oder als gäbe es ein Subjekt, das über den einzelnen Vorgängen der Seele befindlich, sie zur Einheit verbindet. Es ergiebt sich der Eindruck, als ob die Vorstellungen vor das Forum dieses Subjektes gestellt würden. In Wahrheit sind es nur einzelne Aktionen, Satzungen im Vergleichen, Verknüpfen, Trennen und Wiedervereinigen der Vorstellungen. Es verhält sich ganz ähnlich wie bei dem Seelenvermögen. Auch hier Vorgänge einer gewissen Beschaffenheit, die Vorstellung dieser Beschaffenheit wird gleichsam verdichtet zu einem Substrat, das nur als verursachende, erzeugende Kraft jenen Vorgängen zu Grunde gelegt wird.

Im vorliegenden Fall haben wir Aktionen, die gleichsam das Rohmaterial unsers Innenlebens verarbeiten. Nun wird ein fertiges Subjekt oder beharrliches Substrat gebildet, vor diese Aktionen gestellt, die nun von diesem Subjekt ausgehend, in ihm wurzelnd gedacht werden; um so verzeihlicher ist allerdings diese Vorstellung, als der Eindruck eines beherrschenden Punktes in oder über unserm Seelenleben eines sich gleichbleibenden beharrlichen Substrats unmittelbar mit jenen Bethätigungen sich aufdrängt.

Wie kann sich aber, so könnte man noch fragen, die Vorstellung des Ich als des die **gesammte** Vorstellungswelt

umfassenden Subjekts erzeugen, wenn doch die Ichvorstellung ihren Grund in Aktionen hat, welche beständig fortgehen, niemals zu einem Abschluss kommen? Denn so weit auch jene erfassende und damit zusammenfassende Thätigkeit fortschreitet, bei dem Einen in stärkerem, bei dem Andern in schwächerem Grad, immer wird es doch noch Vorstellungen in uns geben, die noch nicht Gegenstand dieser Thätigkeit geworden sind: gleichsam noch ein todtes Capital. Aber gleichwohl ist eben in und mit jener Aktivität die Möglichkeit einer immer allseitigeren Durchdringung des psychischen Materials vorhanden, und dies erweckt die Vorstellung des Ich als des allumfassenden Subjekts des Seelenlebens.

Das eigentlich constituirende Moment der Ichvorstellung ist also jene der menschlichen Seele (wodurch sie zum Geist wird) eignende Aktivität. Daneben aber haben wir noch folgende Bedingungen zu statuiren:

1) Die schon oben erwähnte metaphysische Einheit der Seele.
2) Eine Mannigfaltigkeit und fügen wir hinzu eine Mannigfaltigkeit wechselnder d. h. im Verhältniss des Nacheinander stehender Vorstellungen.
3) Psychische Gesetze, welche die Bildung und den Lauf der Vorstellungen regeln.

Der erste Punkt bildet die nothwendige, wenn auch an sich durchaus nicht selbstverständliche Bedingung eines Seelenlebens überhaupt. Was die Erforderlichkeit der zweiten Bedingung anlangt, so ist der Fall einer einzigen abgerissenen Vorstellung schon durch seine Undenkbarkeit ausgeschlossen. Aber man könnte sich vielleicht mit einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen begnügen, absehend von einem Wechsel derselben. Wir nehmen also an, dass eine gewisse Summe von Vorstellungen nicht nacheinander vor die Seele treten, sondern gleichzeitig vor der Seele stehen, ihr Verhältniss zu einander nicht ändern, sondern ewig in

ihrer Lage verharren, wir nehmen ferner an, dass diese Vorstellungen von Ewigkeit eine systematische Einheit bildeten. Offenbar würde, auch wenn wir dem Wesen, das sich in solcher Lage befände, Aktivität zuschrieben, für diese Aktivität gar keine Herausforderung zur Bethätigung vorhanden sein. Da jede Aktion, jede Bethätigung fehlte, könnte auch nicht der Eindruck eines beharrlichen und zugleich beherrschenden Subjekts entstehen. Ja der Besitz jener Aktivität selbst würde uns als eine überflüssige Zugabe erscheinen.

Die Nothwendigkeit der dritten Bedingung leuchtet gleichfalls ein.

Unsere Aktivität ist keine schöpferische Gestaltungskraft. Hätten wir ein Chaos von Empfindungen, so wäre der Aktivität wiederum, nur aus dem entgegengesetzten Grund des vorigen Falles, alle Möglichkeit der Äusserung benommen. Unsere Aktivität kann nicht das ungeordnete Empfindungsmaterial zu Vorstellungen erheben und diese wieder zu jener Ordnung verknüpfen, in der sie uns als Abbild der Wirklichkeit erscheinen, sie kann nur die durch die psychischen Gesetze gebildeten Vorstellungen, ebenso die ursprüngliche Verknüpfung derselben anerkennen. Sie ist auch im Stande, die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen zu corrigiren, wo sich durch Vergleichung herausstellt, dass diese Verknüpfung eine rein zufällige ist, nicht der Regel entspricht, in der sie sonst erscheint.[1]

Sie vermag auch ursprüngliche Verknüpfungen zur höhern Einheit zu verbinden, aber immer nur auf Grund jener Gesetze, besonders des Associationsgesetzes. Weit entfernt also, dass die psychischen Gesetze ein Hemmniss jener

---

[1] Aller Aberglaube z. B. beruht darauf, eine rein zufällige Verknüpfung von Vorstellungen, d. h. eine solche, die in dem rein zufälligen Nacheinander der Vorstellungen begründet ist, für eine wesentliche zu halten, statt sie durch Vergleichung mit der sonst gegebenen Regel der Verknüpfung der Vorstellungen zu berichtigen.

Aktivität bilden, oder gar sie ausschliessen, sind sie sogar die nothwendige Bedingung ihrer Bethätigung.

Zur Verdeutlichung des eben Entwickelten und im Hinblick auf spätere Ausführungen bemerken wir, dass die Empfindung und Vorstellung der Zeit allerdings nicht in zufälliger (cf. S. 5), sondern wesentlicher Verbindung mit der Ichvorstellung steht, sofern auch sie in jener Selbstthätigkeit begründet ist.

Es möge die Vorstellung eines längst gesehenen Gegenstandes, durch eine andere Vorstellung gehoben, in uns aufsteigen. Das Thier erkennt eben vermöge des Associationsgesetzes einen früher gesehenen Gegenstand wieder. Aber nur der Mensch setzt jene vergangene Vorstellung auch ausdrücklich in die Vergangenheit. Dies geschieht, indem durch Vergleichung mit der Gegenwart der Abstand der vergangenen von der gegenwärtigen Vorstellung bemerklich gemacht wird. Die Grösse des Abstandes kann dadurch zum Bewusstsein kommen, dass die ganze Kette der Vorstellungen, die jene vergangene Vorstellung mit der gegenwärtigen verbindet, durchlaufen wird. Doch ist dies selten möglich, auch nicht nöthig, denn indem die frühere Vorstellung neben die gegenwärtige gesetzt wird, macht sich auch schon von selbst die Weite des Abstandes bemerklich.

So viel ist klar, dass die Vorstellung der Zeit erst durch jenes Vergleichen und Überlaufen der Vorstellungen entsteht und zwar die Vorstellung einer Vergangenheit durch das Vergleichen, die Vorstellung eines Zeitverlaufs überhaupt durch das Überlaufen der Vorstellungen.

Wir treffen, wenn auch nicht im Ausdruck, und auch in der Sache nur theilweise, aber doch gerade in dem Moment, das für uns das wichtigste ist, mit Kant zusammen (Kr. d. r. V., II. Aufl., S. 67, 68), „die Zeit ist die Art, wie das Gemüth durch eigene Thätigkeit, nämlich das Setzen seiner Vorstellungen, mithin durch sich selbst afficirt wird, d. h. die Form des innern Sinns. Die Schwierigkeit ist für

Kant nur die, wie ein Subjekt sich selbst innerlich anschauen könne, eine Schwierigkeit, die bei unserer Auffassung des Ich wegfällt. Das Unbegreifliche aber bei seiner Anschauung ist, dass die Vorstellung in dieser innern Anschauung plötzlich in Form der Zeit erscheint, während nach unserer Auffassung nur die Empfindung, das Bewusstsein des schon verhandenen Nacheinander geweckt wird. Aber in der Betonung der Aktivität als des vermittelnden Faktors stimmen wir mit ihm zusammen: „wenn das Vermögen sich bewusst zu werden, das was im Gemüth liegt, aufsuchen, apprehendiren (gleichsam aufgreifen) soll, so muss es dasselbe afficiren.“ In der Betonung der Aktivität, nur nicht in der Hypostasirung des Gemüths ist Übereinstimmung. —

Wir haben somit erkannt, dass die Vorstellung des Ich wesentlich auf der Thatsache einer Selbstthätigkeit innerhalb des Seelenlebens ruht, nicht aber einem wirklichen Objekte correspondirt.

Der Ausdruck: nun ich bin meiner, d. h. meines „Ich“ bewusst, würde bei substanzieller Fassung des Ich zu dem logischen Widersinn führen, dass dasselbe Wesen in einem Akt zugleich Subjekt und Objekt ist. Das Ich- oder Selbstbewusstsein würde nach unserer Auffassung darin bestehen, dass durch Aktionen der Seele der in uns befindliche Vorstellungsgehalt objektivirt, d. h. von uns erkannt wird. Wir können das Selbstbewusstsein auch das mittelbare oder spontane Bewusstsein, (mit Fichte) das Bewusstsein zweiter Potenz nennen. Das unmittelbare oder receptive Bewusstsein haben wir mit dem Thier gemein. Ohne letzteres gäbe es überhaupt keine Vorstellungen, Gefühle u. s. w.[1] Selbstbewusstsein kann als die Fähigkeit, das Seelenleben kennen zu lernen, oder als realisirtes Selbstbewusstsein gefasst

[1] Ein hellsehendes Unbewusste ist eine contradictio in adjecto. E. v. Hartmann verwechselt die beiden Arten von Bewusstsein. Er spricht seinem „All-Einen“ Unbewusstheit zu und weiss doch ande-

werden. Wir unterscheiden endlich Selbstbewusstsein im eigentlichen Sinn und Weltbewusstsein.

Wir erkennen nämlich nicht blos, was in uns vorhanden ist, nicht blos die Vorstellungen, die auf Eindrücken von der Aussenwelt her beruhen, sondern auch die besondere Eigenthümlichkeit, in der wir auf die Eindrücke der Aussenwelt reagiren, unsere eigenthümliche Individualität. Selbstbewusstsein im eigentlichen Sinn des Worts ist nicht möglich ohne Weltbewusstsein. Wie Form nicht existirt, abgesehen von dem Inhalt, dessen Form sie ist, so auch nicht unsere geistige Eigenthümlichkeit ohne den uns von aussen kommenden Anstoss, durch den sie sich realisirt: von aussen: womit wir freilich nichts Räumliches besagen wollen, sondern nur dies, dass wir den Inhalt der Wirklichkeit nicht schöpferisch hervorbringen, sondern dass er für uns ein gegebener ist. Das mittelbare oder reflektirende Bewusstsein in seiner einfachsten Erscheinung ist also das Weltbewusstsein, in seiner höhern Form das Selbstbewusstsein im eigentlichen Sinn. Wir reflektiren dann etwa auf die Eigenthümlichkeiten im Bereich des Vorstellungslebens des Individuums. Oder wir vergegenwärtigen uns die Eigenthümlichkeiten im Bereich des Wollens. Bei dem Einen z. B. ist das Wollen ein vorherrschend nach innen gerichtetes, nämlich auf Verknüpfung, überhaupt Bearbeitung der Vorstellungen, ohne bestimmten einzelnen Zweck, also in Gestalt des Denkens, bei dem Andern ein auf Verknüpfung der Vorstellungen, lediglich zu dem Zweck, gewisse Veränderungen in der Aussenwelt hervorzurufen, gerichtetes, also in Gestalt des Handelns im eigentlichen Sinn des Worts. Ferner kann die Reflexion auf die individuelle Eigenthümlich-

---

rerseits von Vorstellungen, die im Schoss des Unbewussten liegen, sogar von einer Geistesthätigkeit desselben. S. 848: „Das All-Eine erkennt das All, nur nicht sich selbst," dagegen in dem Abschnitt über Entstehung des Bewusstseins wird das unmittelbare Bewusstsein offenbar verstanden.

keit der Gefühle und der mit ihnen verbundenen Begehrungen gerichtet sein, oder noch höher steigend, kann sie die Faktoren sich vergegenwärtigen, die dazu beitrugen, die geistige Eigenthümlichkeit gerade so werden zu lassen wie sie ist. (Z. B. das Weltbewusstsein, wie es dem Selbstbewusstsein zur Verwirklichung hilft und seinerseits in seinem Gehalt durch das eigenthümliche Wesen des Individuums bestimmt wird, wirkt auch wieder auf dasselbe modificirend zurück.) So ist also das Selbstbewusstsein die Fähigkeit einer immer allseitigeren Durchdringung des eigenthümlichen Geisteswesens des Individuums und zugleich die Realisirung dieser Fähigkeit. Es beruht auf Selbstthätigkeit und ist zugleich eine solche. Wir können unserer Selbstthätigkeit vermittelst der Selbstthätigkeit uns wieder bewusst werden. Was jetzt Aktion war, kann schon im nächsten Augenblick zum Gegenstand unseres Bewusstseins gemacht werden. Wir machen diese an sich selbstverständliche Bemerkung im Gegensatz zu der seltsamen Meinung E. v. Hartmanns, als könne das Wollen uns nicht bewusst werden. Freilich nicht als reines Wollen, so wenig wie das reine Fühlen, sondern als inhaltlich erfülltes Wollen, ebenso wie das Gefühl nur als bestimmtes Lust- oder Unlustgefühl uns zum Bewusstsein kommt.

Fasst man also Selbstbewusstsein als Wesensmoment der Persönlichkeit, so ist es im Grund jene Aktivität, die den Gehalt der Seele in seinen Bestandtheilen fixirend, sie mit einander vergleichend, eine Erkenntniss des eigenen Wesens ermöglicht und zugleich realisirt.

Schon die bisherige Entwicklung wird zeigen, dass es eine formelle Verfehlung ist, bei der Definition der Persönlichkeit zu dem Moment des Selbstbewusstseins noch das der Selbstbestimmung zuzufügen.

Kant sieht in der „Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur“ das Wesensmoment der Persönlichkeit. Obwohl bei ihm Selbstbestimmung zu ein-

seitig gefasst ist, können wir uns doch eher mit seiner, als mit der gewöhnlichen Erklärung von Persönlichkeit befreunden.

Im Selbstbewusstsein liegt ja jene Aktivität vor, die nichts anderes ist als eine Selbstbestimmung, mögen wir das Selbstbewusstsein als weiteres oder als engeres fassen. Alles Reflektiren und Denken ist recht eigentlich ein Freiheitsakt, also ein Akt des Willens. Die Erstrebung eines immer umfassenderen Selbstbewusstseins lediglich als Selbstzweck, oder lediglich von dem idealen Interesse der Selbstbefriedigung eingegeben, was ist sie anders als ein Akt und zwar ein mühsamer Akt des freien Willens? Es ist eine Arbeit, die eigene Individualität zu erforschen, und Vorgänge und Äusserungen, die als zufällig erschienen, nun als Äusserungen einer gewissen sich gleichbleibenden Geistesrichtung zu erkennen.

Wenn wir Persönlichkeit als Fähigkeit der Selbstbestimmung fassen, so erweitern wir den letzteren Begriff dahin, dass er Denken, Selbstbewusstsein und sittliche Selbstbestimmung umfasst. Die sittliche Selbstbestimmung setzt immer einen schwächern oder stärkern Gegensatz des die ausschliessliche Herrschaft beanspruchenden sinnlichen Triebs voraus und zeigt sich bald negativ in der Zurückdrängung desselben, bald positiv in einer gewissen Bethätigung nach aussen. Wir fassen demnach als wesentliches Merkmal der Persönlichkeit Aktualität, die sich intellektuell oder sittlich zu äussern vermag.

Hierbei bedarf es nur noch einer kleinen Verwahrung. Wir haben Selbstbestimmung wohl zu unterscheiden von Thatkraft. Um den Unterschied sogleich durch zwei Beispiele zu erläutern, so würde Kant nicht den Anspruch einer thatkräftigen Natur machen können, wohl aber eines Mannes, der es zu hoher Virtuosität in der Fähigkeit der Selbstbestimmung gebracht hat. Napoleon I. dagegen kann als eklatantes Beispiel der Thatkraft gelten, er könnte mit Schillers Wallen-

stein sprechen: „wenn ich nicht wirke, so bin ich vernichtet“. Mit der Thatkraft vereint es sich, dass der Mensch von seinen Affekten und Leidenschaften fortgerissen wird. In der Thatkraft liegt etwas naturhaftes, triebartiges. Häufig sind thatkräftige Naturen nicht eben streng ethische Charaktere. Es liegt in der Thatkraft etwas vulkanartig Eruptives, was ihrem naturhaften Charakter entspricht. Sie wirkt mehr ästhetische Bewunderung als sittliche Hochachtung. Thatkräftige Naturen sind solche, bei denen das spontane oder reflektirende Bewusstsein zurücktritt. Je mehr eine Verknüpfung der Vorstellungen unmittelbar in die Wirklichkeit hinübergeführt wird, um so stärker ist die Wucht des Handelns. Je mehr sie dem reflektirenden Bewusstsein unterliegt, um so mehr ist zu besorgen, dass sie von der geraden Richtung nach Verwirklichung abgebogen, dass der Strahl, durch das Medium des Bewusstseins hindurchgehend gebrochen wird. Bedenklichkeit, zu vorsichtiges Abwägen, ist die Folge. Die auf das Denken und die Sittlichkeit gerichtete Selbstbestimmung verträgt es sehr wohl, dass sie Gegenstand des reflektirenden Bewusstseins wird. Das reflektirende Bewusstsein ist ja selbst eine Äusserung der Selbstbestimmung. Die Selbstbestimmung gewinnt an Intensität, je mehr gedacht, reflektirt wird. Das Denken stärkt so den sittlichen Charakter, hat eine sittlich erziehende Bedeutung. Es beruht nur auf einer groben Verwechslung zwischen Wille (Selbstbestimmung) und Thatkraft, wenn E. v. Hartmann mit zunehmendem Wachsthum des Bewusstseins den Willen schwächer werden lässt. Nur jene urwüchsigen, titanenhaften, wuchtigen Naturen nehmen mit zunehmender Ausbildung des reflektirenden Bewusstseins ab.

Aber, wird man vielleicht einwenden: ist denn der Begriff der Selbstthätigkeit, der Aktivität überhaupt statthaft? Wir glauben, dass jeder Unbefangene sie als Thatsache anerkennen muss. Was dennoch dazu führen kann von diesem Begriff abzusehen, scheint uns ein doppeltes zu sein. Erstens

der Drang nach einer exakten Behandlung der innern Vorgänge. Eine solche Behandlung hat auf einem begrenzten Gebiet des Seelenlebens ihre Berechtigung, aber wir dürfen doch nicht der Neigung zu lieb, die innern Vorgänge auf mathematischen Ausdruck zu bringen, Thatsachen ignoriren. Wir sind aber nicht nur quantitativ, durch einen reicher gegliederten psychischen Mechanismus, sondern qualitativ, durch den Besitz von Selbstthätigkeit, vom Thier unterschieden (vgl. Lotze, Metaph. S. 530).

Zweitens scheint die Besorgniss obzuwalten, als ob der Begriff der Selbstthätigkeit mit den Undenkbarkeiten einer transcendenten Freiheit behaftet sei. Aber sie schwebt nicht in der Luft, sie setzt Anregung voraus, Anregung, wodurch allerdings jene „Auslösung" ausgeschlossen ist, die das Verhältniss von Ursache und Wirkung auf materiellem Gebiet kennzeichnet.

Und wie sie auf Anregung erfolgt, so ist sie, wie wir bereits sahen, sich selbst zum Heil, an die Gesetze des Seelenlebens gebunden.

Zum Schluss berühren wir im Interesse der Vollständigkeit noch kurz die verschiedenen Bedeutungen, die den Begriffen „Ich", „Selbstbewusstsein" und „Persönlichkeit" beigelegt werden. Diese drei Begriffe haben neben der formalen Bedeutung, die für uns hier allein in Betracht kommt, in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch auch eine materiale. Wenn wir sagen: „der Mensch besitzt Ichheit", so meinen wir hier Ich in seiner formalen Bedeutung. In dem gewöhnlichen Sprachgebrauch dagegen: „Ich liebe, gehe" etc. bezeichnet „Ich" das sich gleichbleibende Individuum im Gegensatze zu seinen wechselnden Bethätigungen. Damit berührt sich dann der andere Gebrauch, wie etwa: Sein „Ich" in den Vordergrund stellen. Auch hier ist das Individuum gemeint und zwar nach Seiten seines angeborenen Strebens nach Eigengenuss.

Ebenso fasst der gewöhnliche Sprachgebrauch „Selbst-

bewusstsein“ in der praktischen Bedeutung einer Werthschätzung der eigenen Person im Verhältniss zu anderen und eines darauf beruhenden Verhaltens.

Endlich wird „Persönlichkeit“ gleichfalls in materialer Bedeutung gleichwerthig mit „Mensch“ gebraucht, wenn man z. B. von einer bedeutenden Persönlichkeit spricht. Im Plural hat „Persönlichkeit“ stets materiale Bedeutung, ähnlich wie der Plural von Wahrheit. Unter „Persönlichkeiten“ im prägnanten Sinn versteht man Leute, die nicht ein Spielball äusserer Einwirkungen sind, sondern von ihrer Selbstbestimmungsfähigkeit Gebrauch machen.

---

2. Abschnitt.

Das Interesse an der Persönlichkeit Gottes.

Nachdem wir als das Wesensmoment der Persönlichkeit die Selbstthätigkeit erkannt haben, wollen wir nun das Interesse, das sich an die Annahme einer Persönlichkeit bei Gott knüpft, zu würdigen versuchen. Dieses Interesse ist ein religiöses. Das religiöse Interesse ist nämlich nicht zufrieden, die Äusserungen Gottes unter dem Gesichtspunkte eines „Geschehens“ aufzufassen, das Wirken Gottes identisch zu setzen mit den Vorgängen in der Wirklichkeit, wobei man Gott etwa als die Einheit der Gegensätze der Welt, oder den gesammten Weltprozess als die ewige Selbstvermittelung Gottes mit sich fasst. Für das religiöse Interesse würden diese Anschauungen keinen Vorzug besitzen vor der Annahme eines Mechanismus der gesammten Wirklichkeit ohne begründende und zusammenfassende Macht.

Aber, sagt E. v. Hartmann: „Dem wirklichen, religiösen Interesse, das sich an den Theismus knüpft, ist genügt, wenn

wir ein intelligentes Urwesen annehmen ohne Selbstbestimmung: eine unbewusste, intuitive Intelligenz pflanzt den Naturdingen und Individuen eine immanente, unbewusste Teleologie ein.“ Wir sind ja dann nicht mehr blos ein Atomwirbel, dessen rein auf mechanischem Wege herbeigeführte Zusammensetzungen und Bewegungsweise die Erscheinungen des Lebens und Bewusstseins zeigen, wir sind Produkte einer Intelligenz. Aber, fragen wir, verleiht es unserem Dasein einen höheren Werth, ob unser Ursprung auf rein mechanischem oder von einer Intelligenz geleitetem Wege erfolgte, wenn dieses Dasein eben nur den Werth hat, den wir ihm selbst geben, wenn es nicht ein von dieser Intelligenz gestecktes Ziel hat, zu dessen Erreichung sie behülflich ist. Es ist doch wahrlich blos eine Frage des Erkennens, die mit dem Werthe unseres Daseins gar nichts zu schaffen hat, woher wir unseren Ursprung haben. Dass unsere Organisation höchst zweckmässig ist, leugnet auch kein Materialist, sondern nur, dass sie Resultat einer intelligenten Veranstaltung ist. Dies trägt aber für das Resultat selbst nichts aus, wenn diese Intelligenz unserem Leben nicht zugleich einen Werth verleiht vermöge eines Zieles, das sie steckt. Nun hat ja auch nach Hartmann zwar nicht der Mensch, aber die Menschheit zu einem von dem Unbewussten gesteckten Ziele zu helfen: zur Aufhebung des Wollens durch Steigerung des Bewusstseins. Aber dem Gemüthe wird aus der Betrachtung dieses Zieles keine Erhebung hervorgehen.

Wir werden also nach dem Ebengesagten die auch von Pfleiderer ausgesprochene Behauptung, dass die religiöse Innigkeit bei den sogenannten pantheistischen Gottesvorstellungen stärker sei, wenig glaublich finden. Man verweist uns allerdings auf die Erfahrung, welche die Möglichkeit einer inbrünstigen Hingebung bei pantheistischer Anschauung bezeuge. Wir behaupten aber, dass dieser Pantheismus eben dann nicht der streng philosophische ist; denn religiöse Innigkeit ist nur möglich, wenn die Einbildungskraft sich irgend eine An-

schauung von Gott entwirft. Alle solche geistige Anschauung muss der philosophische Pantheismus principiell verwerfen, da er alle und jede Bestimmtheit von Gott fernhält. Bei den pantheistischen Mystikern findet sich dann wohl die Anschauung einer Tiefe, in die sich der Mensch zu versenken sehnt mit all seinen Schmerzen und Wünschen; das Urwesen, obwohl ohne Aktion, wird doch nicht ohne geistige Attraktionskraft gedacht, die den Einzelnen an sich zu ziehen bestrebt ist. Diese Attraktion wird dann auch wohl als ein Analogon von Liebe vorgestellt, die alle Wesen an ihren Busen zu ziehen sucht. All dieses muss der philosophische Pantheismus von sich ausschliessen; er ist der Einbildungskraft völlig unzugänglich. Wie kann sich ein Mensch an etwas hingeben, das für ihn völlig unsagbar, für sein Vorstellen ein Nichts und blos begrifflich fassbar ist? Der Gedanke, dass alles, ich selbst mit einbegriffen, eine Erscheinung des absoluten Wesens ist, mag vorübergehend eine Empfindung innerer Erhebung gewähren, aber zur religiösen Hingebung ist ein für sich seiendes Wesen erforderlich, das zwar nicht in völlig adäquater, aber doch in irgend einer Form der vorstellenden Thätigkeit zugänglich ist. Wir werden bei der Charakterisirung der pantheistischen Systeme im Einzelnen die Unfähigkeit des Pantheismus, dem religiösen Interesse zu genügen, darlegen. Vorläufig behaupten wir: das nicht schwärmerisch unklare, sondern über sich selbst klare, religiöse Interesse verlangt ein göttliches Wesen, dem Aktualität zukommt, ein Wesen, dem ich nicht nur mein Dasein verdanke, sondern das vor allem meinem Leben durch ein höchstes Ziel einen absoluten Werth verleiht. Dieses Ziel ist eben die Gemeinschaft mit diesem Wesen, und die Verwirklichung dieser Gemeinschaft meinerseits bildet den Werth meines Lebens. Diese Realisirung in der Hingabe an Gott ist aber nur dann nicht eine rein illusorische, wenn dieses Wesen in einer thätigen Beziehung und nicht blos in einer Causalitätsbeziehung zu mir steht, wenn ich ein Gegen-

stand der thätigen Einwirkung dieses Wesens bin. Dann darf aber dieses Wesen nicht gleichmässig sich „durch das Universum ergiessen", sondern es muss sich in sich zusammenfassen können. Nimm einen Menschen, über dessen Haupt die Wellen des Leidens zusammenschlagen; ist er überhaupt noch zu religiöser Bethätigung fähig, so wird er wahrlich keine Veranlassung fühlen, sich einem Wesen hinzugeben, das von seiner Noth ebenso wenig weiss, als durch thätige Einwirkung Erleichterung schaffen kann. Ein Mensch, der Tag für Tag unter der Last und Noth des Lebens dahingeht — und deren giebt es viele — ein Mensch, dem nicht das Bewusstsein seiner Geistesgrösse eine stolze, heroische Resignation verleiht, ein solcher Mensch kann sich nur befriedigt fühlen, wenn er einen Gott hat, der ihm eine wirkliche Stütze sein kann.

Zwar das Christenthum beschäftigt sich in seinen Urkunden nicht mit dem Begriff „Persönlichkeit Gottes"; auch das schlichte christliche Bewusstsein sieht von diesem Begriff ab, es ist derselbe zunächst nur eine Voraussetzung, wenn auch eine nothwendige, welche das reflektirende Denken für das religiöse Leben macht. Es liegt in diesem Begriff zunächst nur die Möglichkeit einer Bethätigung seitens Gottes, während es das Christenthum und das christliche Bewusstsein mit den konkreten Bethätigungen seiner Liebe, seines Erbarmens u. s. w. zu thun hat. Diese konkreten Bethätigungen geben jenem Begriff gleichsam den warmen Hauch des Lebens, sie geben jener an sich noch unbestimmten Aktivität eine Richtung, geben ihr einen ethischen Charakter. Das Christenthum ist eben nach seiner ursprünglichen Ausprägung aller Spekulationen abhold. Es will lediglich dem praktischen Interesse des Gemüthes dienen, nicht dem theoretischen Interesse einer Gottes- und Welterkenntniss. Erkenntniss Gottes ist in den neutestamentlichen Schriften nicht ein Erkennen des Verstandes sondern des Herzens, d. h. ein Erfahren seiner Liebe und Gnade, welches gegeben

ist mit einer lebendigen Beziehung, in welcher der Mensch zu ihm steht. Der Apostel weiss nur vom Kreuze Christi, das den Weisen der Welt eine Thorheit ist, d. h. er bringt nicht Aufschlüsse kosmologischer Art, er will nicht zur Lösung des Welträthsels sondern des praktischen Räthsels verhelfen, wie ein beunruhigtes, durch seine Sünde gequältes Gemüth zum Frieden mit Gott und damit zum inneren Gleichgewicht kommt.

Zusammenfassend also sagen wir: das religiöse Leben, welches überhaupt Leben (d. i. kräftige Bethätigung) und über sich selbst klar und nicht krankhaft entartet ist, fordert einen Gott, dessen Äusserungen in Selbstbestimmung wurzeln. (Vgl. Lotze, Mikrok. 2. Aufl. III. S. 564 u. 559.) Will man aber diesen Satz in seiner Allgemeinheit nicht zugestehen, so wird man doch, abgesehen von anderen Religionen, wenigstens zugeben müssen, dass das genuine Christenthum und dasjenige religiöse Bewusstsein, welches durch dasselbe seinen Gehalt empfangen hat, Persönlichkeit Gottes als Postulat, d. h. als nothwendige Voraussetzung aufstellt.

Da es nun noch viele, auch denkende Menschen giebt, die ihr religiöses Bewusstsein durch das ursprüngliche Christenthum bestimmt sein lassen, so ist wenigstens für diese die Frage nach der Persönlichkeit Gottes von Interesse. — Wir fragen nun weiter: ist dieses Interesse auch bereits in sich befriedigt, durch die Gewissheit, dass Gott Persönlichkeit zukomme, oder stellt es noch Forderungen ans Erkennen? Muss das theoretische Erkennen ihm erst diese Gewissheit gewähren? Wir bemerkten eben, dass die Urkunden des Christenthums durchaus nicht Aufschlüsse über das Wesen Gottes geben wollen zum Behuf einer theoretischen Erkenntniss, ebenso wenig wollen sie die innere Möglichkeit der Aussagen, die sie machen, nachweisen. Muss also nicht etwa die Funktion des Erkennens das göttliche Wesen zu anschaulicher Entfaltung bringen und damit auch die Gewissheit einer Persönlichkeit Gottes gewähren? Oder wenn dies nicht,

muss nicht der Verstand wenigstens die innere Möglichkeit der religiösen Aussagen über Gott nachweisen? ohne welchen Nachweis das religiöse Bewusstsein der Gewissheit der Persönlichkeit Gottes dann ermangelte. Nein. Das religiöse Bewusstsein, wie es die Forderung nach Persönlichkeit Gottes erhebt, so trägt es auch die Gewissheit derselben in sich vermöge innerer Erfahrung. Indem der Mensch in eine wirkliche Beziehung zu Gott tritt, sich nicht darauf beschränkt, gewohnheitsmässig gewisse Ordnungen und Ceremonien des Cultus zu beobachten, nimmt er gewisse Veränderungen in sich wahr: ein Gefühl der Ruhe, der Harmonie, des innern Gleichgewichts beseelt ihn, eines Gleichgewichts, das zwar vorübergehend durch die Stürme oder auch die kleinen Pfeile des Lebens erschüttert werden kann, wie auch die Magnetnadel ihren Schwankungen unterliegt, gleichwohl aber nie zur Trostlosigkeit innerer Zerfahrenheit und Zerrissenheit wird. Es ist eine innere Ruhe, die weit verschieden ist von stumpfer Resignation oder blasirter Selbstgenügsamkeit. Er nimmt ferner in sich wahr eine Verfeinerung des sittlichen Bewusstseins, eine Verschärfung der sittlichen Selbstbeurtheilung, eine Steigerung der sittlichen Bethätigung, die den Charakter einer freudigen Vollbringung der empfundenen Pflicht an sich trägt. Diese allerdings rein subjektive Erfahrung verbürgt ihm die Realität von Bethätigungen Gottes an seinem Innenleben, eine Gewissheit, die seine Reflexion zur Forderung eines persönlichen Gottes führt. Die Persönlichkeit Gottes hat eben damit auch nur subjektive Gewissheit. Ich muss es mir gefallen lassen, dass andere, was mir Gewissheit ist, für Illusion erklären, für eine übrigens harmlose, in ihren Wirkungen unter Umständen auch nützliche Schwärmerei, eine Schwärmerei, die wenn auch nicht zum Gedeihen anderer, doch jedenfalls zum Glück des Schwärmers selbst beiträgt. Aber wenn nun das wahre, lebendige Interesse an der Persönlichkeit Gottes die Gewissheit derselben schon in sich trägt, was ist dann überhaupt noch die Funktion

theordes etischen Erkennens? Die Erkenntniss der gegebenen Wirklichkeit und die Untersuchung darüber, was überhaupt Wirklichkeit ist, hat mit der Frage der Persönlichkeit Gottes nichts zu schaffen. Aber das religiöse Interesse nimmt die Funktion des Erkennens, durch ein zweifaches Bedürfniss veranlasst, für diese Frage in Anspruch.

1. Es ist für denjenigen, der jene subjektive Gewissheit hat, doch ein Bedürfniss, darüber klar zu werden (wenn er überhaupt das Bedürfniss nach Klarheit hat), ob denn jene subjektive Gewissheit der Persönlichkeit Gottes wirklich objektive (in dem Wesen Gottes begründete) Unmöglichkeiten oder Widersprüche enthält, wie behauptet wird. Zwar würde er selbst für den Fall, dass sein Erkennen diese Unmöglichkeiten oder Widersprüche nicht im Stande wäre zu beseitigen, jener Gewissheit nicht verlustig gehen, vielmehr die Schuld lieber in der Beschaffenheit seines Erkennens als in der objektiven Unmöglichkeit der Sache sehen. Aber es wäre doch ein schwer erträglicher Widerspruch zwischen den Forderungen des Verstandes und des Herzens, den der Mensch mit sich herum trüge. Immer wird das Erkennen wieder den eingeschlagenen Weg prüfen, ob es nicht von falschen Voraussetzungen ausging.

2. Während alle Einwürfe gegen die Persönlichkeit Gottes die Gewissheit dessen nicht gänzlich umwerfen können, für den diese Gewissheit auf innerm Erlebniss fusst, können sie dagegen den, der sie noch nicht besitzt, abhalten, in jene lebendige Beziehung zu Gott zu treten. Denn leidet die Vorstellung eines persönlichen Gottes an Widersprüchen, wozu dann thun, als wäre er ein Wesen, zu dem man durch Gebet in Beziehung treten kann? Es ist also für ein suchendes Gemüth dringendes Bedürfniss, vorerst sich von dem Nichtvorhandensein solcher Widersprüche zu überzeugen.

Am erfreulichsten wäre es nun, wenn das Erkennen durch seine Mittel die Persönlichkeit Gottes zur Evidenz zu bringen, ihre wissenschaftliche Nothwendigkeit zu erwei-

sen im Stande wäre. Immerhin würden wir es auch dann für unsere Aufgabe achten, die Einwände, die von anderer Seite erhoben werden, zu entkräften, doch mit dem Bewusstsein eines Siegers, der dem bereits wehrlos gemachten Besiegten vollends die Waffenrüstung abzieht. Besitzt das Erkennen Mittel, um zur Gewissheit der Persönlichkeit Gottes zu gelangen? Diese Frage haben wir zu untersuchen.

Soviel bemerken wir nur: die theoretische Gewissheit, im Fall sie möglich wäre, würde sich durchaus von der subjektiv-praktischen Gewissheit unterscheiden. Jene wäre eine kalte Gewissheit oder höchstens mit jenem Gefühl der Befriedigung verknüpft, welches die Erreichung eines Zieles, sei es im Denken oder Handeln begleitet. Diese ist eine den ganzen Menschen gleichsam lebendig durchdringende, mit dem tiefsten Gefühl der Dankbarkeit und Verehrung verbundene Gewissheit.

---

3. Abschnitt.

Kann die erkennende Thätigkeit durch eigene Mittel zur Gewissheit der Persönlichkeit Gottes gelangen?

Die erkennende Thätigkeit kann vorherrschend von metaphysischen Erwägungen aus, durch das reine Denken, oder von der gegebenen Wirklichkeit ausgehend zur Gewissheit eines persönlichen Gottes zu kommen meinen.

Der ontologische Beweis, der zunächst nur auf die Behauptung der Existenz Gottes lossteuert, freilich darunter in der Regel einen persönlichen Gott versteht, legt seine Unzulänglichkeit zu klar an den Tag, als dass er heutzutag noch geltend gemacht werden könnte. Nicht in Form eines Beweises, sondern einer Behauptung, die durch sich selbst

einleuchten soll, tritt er nach seinem wesentlichen Gehalt uns auch heute noch entgegen. Nicht dies wird betont, dass die Idee eines allerrealsten Wesens die Existenz desselben in sich schliesse, sondern dies wird hervorgehoben, dass die Idee eines „absoluten Wesens", eines „allerrealsten Wesens" u. s. w. sich nothwendig uns aufdränge. Was solchergestalt einen wesentlichen Bestandtheil unsers Geisteslebens bilde, dem müsse nothwendig Realität zukommen. Nun kann freilich die Nothwendigkeit, mit der diese Idee sich uns aufdrängt, eine doppelte sein: Im Interesse der Begreiflichkeit der Wirklichkeit, oder im praktischen Interesse der Befriedigung des Gemüths. Man überzeugt sich leicht, dass es im ersten Fall vielleicht gerade zum Wesen dieser Idee gehört, nur Idee, nur eine leitende Vorstellung bei der Erkenntniss der Wirklichkeit zu sein, während jede Hypostasirung die Begreiflichkeit statt zu vermehren, nur verminderte.

Im zweiten Falle ist es allerdings richtig, dass die Idee eines absoluten Wesens nur dann ihrer Forderung genügt, wenn ihr Realität entspricht. Die obige Behauptung würde sich demnach gestalten: das wesentliche unausweichliche Bedürfniss nach einem höchsten Wesen schliesst auch die Realität desselben in sich (Phil. Fischer, Idee der Gottheit, S. 69).

Dies ist nun freilich eben eine reine Behauptung, der Ausdruck eines zuversichtlichen Gefühls in uns. Diese Behauptung nun wird von Fechner (Drei Motive und Gründe des Glaubens) metaphysisch begründet und ausdrücklich die Persönlichkeit Gottes eingeschlossen. Jenes Bedürfniss geht auf einen in Form von Persönlichkeit existirenden Gott (S. 112, 113, 128). Also: der Mensch hat das Bedürfniss an einen lebendigen persönlichen Gott zu glauben. Es gehört dies zu seinem wahren Gedeihen. Es hiesse aber Absurdität der Natur der Dinge beilegen (S. 124), wenn die Natur den Menschen darauf eingerichtet hätte, nur mit dem Glauben an etwas gedeihen zu können, was nicht wäre. Die Erzeugung jenes Glaubens muss daher in derselben realen

Natur der Dinge begründet sein, welche den Menschen mit seinen Bedürfnissen selbst erzeugt hat (S. 124).

Die Richtigkeit der Voraussetzung wird zwar auch von uns anerkannt, erfreut sich aber doch nicht allgemeinen Beifalls. Immerhin könnte man jedoch in dem Fehlen jenes Bedürfnisses eine Abnormität, die Folge einer Verkümmerung finden. Aber wer ist denn jene Natur, die unmöglich dem Menschen ein Bedürfniss einpflanzen kann, das doch nicht zu befriedigen wäre? Diese Natur müsste doch bereits als Intelligenz, nach unserer Vorstellung als bewusste Intelligenz gefasst werden, indem sie ja nicht nur die äussere Wirklichkeit, sondern auch das Bewusstsein des Menschen zur Harmonie gestaltete. Die Begründung ruht auf dem, was erst zu begründen wäre.

Etwas anders gefasst in Bezug auf die Allgemeinheit und Dauer des Glaubens lautet das Argument so: das Existenzgebiet würde einen Widerspruch in sich enthalten, wenn es diesen Glauben in so grosser Allgemeinheit und mit so überwiegender Kraft hervortriebe, erhielte und fortentwickelte, ohne allgemein gültige überwiegende Gründe dazu zu enthalten (S. 70).

Wass die äussere Wirklichkeit anlangt, so kann innerhalb derselben freilich kein Widerspruch vorkommen. Denn das würde heissen, dass etwas zu Stande käme, für das kein zureichender Grund vorhanden wäre, oder dass etwas nicht entstünde, obwohl die zureichenden Gründe da wären. Was aber die Wirklichkeit des Geisteslebens, dem der Glaube angehört, betrifft, so finden sich nicht nur viele ungereimte Gedanken, denen kein Gegenstand entspricht, mit Zähigkeit festgehalten und fortgepflanzt, sondern auch Gedanken, die sich untereinander, oft sogar in demselben Kopf widersprechen.

Vielleicht führt uns das spekulative Denken zu der Höhe empor, die der Verstand für sich allein nicht erklimmen kann.

Wir meinen Spekulation nicht in der Bedeutung, wie Kant in seiner „Kritik aller spekulativen Theologie“ sie verstand. Wir meinen nicht jenes zuversichtliche Betreten des übersinnlichen Gebiets, ohne zuvor zu prüfen, was für einen Boden, ob man überhaupt einen Boden betritt. Mit dieser Art von Spekulation hat Kant schon aufgeräumt. Ist sie doch nichts weiter als Phantasiren. Wie Göthe von sich treffend sagte, er besitze eine „exakte Phantasie“, dabei aber von exakten Wissenschaften nicht viel wissen wollte, so ist dieses Spekuliren eine Art von methodischem Phantasiren, wobei aber die spekulirenden Geister von wissenschaftlicher Methode, d. h. einem stufenweisen wohlbegründeten Fortschreiten, einer sorgfältigen Prüfung der Grundlagen des Gebäudes blutwenig wissen wollen. Von dieser Art Spekulation, die noch immer da und dort sich bemerklich macht, sagen wir uns von vornherein los. Ihre Resultate sind Luftschlösser in jedem Sinne des Worts, in der Luft schwebend, und aus Luft bestehend, die vor dem hellen Auge des Verstandes verschwinden.

Aber es giebt noch eine andere Art von Spekulation. Man versteht auch unter Spekuliren eine besondere Art des Denkens, ein Denken der Vernunft, im Unterschied vom Denken des Verstandes, ein Denken in Ideen, nicht in Begriffen. Auf das blos verständige oder reflektirende Denken sieht man aus dieser Höhe mitleidig herab. Die Idee ist in sich bestimmt, ohne doch ein Konkretes darzustellen.

Von dieser Fassung der Idee ausgehend, sucht nun C. Phil. Fischer zu der Persönlichkeit Gottes zu gelangen (vgl. Idee der Gottheit u. s. w.).

Voraussetzung ist die Idee einer absoluten Einheit, deren wir auf Grund eines „unmittelbaren Innewerdens der Vernunft“ gewiss seien. Dass das Wesen, welches diese absolute Einheit repräsentire, zugleich ein persönliches sein müsse, soll nun mit Hülfe jener Fassung der Idee nachgewiesen werden (S. 46 ff.).

Die Allgemeinheit der Idee, so hören wir, ist eine andere als die Allgemeinheit des Begriffs. Die Allgemeinheit des Begriffs verliert an Inhalt, je mehr sie an Umfang gewinnt. Anders die Allgemeinheit der Idee. Je höher sie steigt, um so bestimmter wird sie, um so reicher an Inhalt. „Das allgemeinste ist das in sich Bestimmteste, Vollendetste." Aber, fragen wir, wie reimt sich das mit den Sätzen der formalen Logik? „Die abstrakt verständige Methode" müssen wir hinter uns lassen. Das verständige Denken sagt: es giebt allerdings ein Ganzes, aber nur als Summe seiner Theile. Es giebt kein Ganzes vor und abgesehen von den Theilen. Die Spekulation sagt: ein solches Ganzes giebt es, wir nennen es Idee. Die Theile werden erst, indem das Ganze sich specificirt. Die Spekulation, ihrem Namen treu, schaut dieses Ganze, ohne freilich dem, der sich an die abstrakt verständige Methode hält, zu verrathen, was sie schaut und wie sie schaut. Der verständige Denker weiss auch von einem anschaubaren Ganzen, sofern man ihm die Theile in ihrer Vollzahl und Ordnung vorlegt, aber nicht von einem Ganzen, das abgesehen von den Theilen in unbegreiflicher Weise existirte und anschaubar wäre.[1] Er weiss von einer Allgemeinheit, die von den Theilen sich absondern lässt, aber nicht anschauen — der Begriff. Der Begriff ist nicht etwas abgesehen von den Theilen, sondern er ist nur in den Theilen. So lässt, wie wir später sehen werden, das spekulirende Denken Gott wirken durch die Naturordnung, als ob die Naturordnung etwas wäre abgesehen von den einzelnen Ereignissen in der Natur, vor diesen Ereignissen als das unbegreifliche Ganze sie ermöglichend.

Für uns, die wir zwar nicht der abstrakten, aber der

---

[1] Ein solches unbegreifliches Ganze ist das Grundwesen des Pantheismus, das die mechanistische Anschauung mit Recht beseitigt, indem sie nur von einem Ganzen als Summe seiner Theile wissen will.

verständigen Methode huldigen, ist also die Grundanschauung, von der hier ausgegangen wird, schon hinfällig.

Aber auch die Ausführung des Verfassers muss als verfehlt bezeichnet werden; denn das höchste Ganze, zu dem der Verfasser gelangen müsste, würde entweder neben dem Ganzen der Welt stehen, oder pantheistisch selbst das Ganze der Welt bilden; in beiden Fällen aber würde Persönlichkeit ausgeschlossen sein. Freilich vermeidet dies der Verfasser, indem er bemerkt, die Steigerung der Idee bei höherem Aufsteigen dürfte nicht eine quantitative, sondern müsse eine qualitative sein. Dann aber ist Gott nur das Ideal des Menschen, wie der Mensch gleichsam das Ideal des Thieres ist. Aber wie kann dann Gott zugleich die allumfassende, absolute Einheit sein, die er nach dem Ausgangspunkt des Verfassers sein soll? dann ist Gott das oberste, aber nicht allbegründende Wesen.

Doch vielleicht gelangt das Erkennen weiter, wenn es die gegebene Wirklichkeit zum Ausgangspunkte nimmt.

Vom sog. kosmologischen Beweise absehend, würden wir uns zum teleologischen wenden, der nicht nur zu einer letzten Ursache zu einem unbedingten und nothwendigen Wesen, sondern zu einem mit Intelligenz begabten, höchsten Wesen zu gelangen behauptet. Blicken wir auf das Gebiet der Natur, so erhebt sich neben anderen Einwänden, die wir nicht wiederholen wollen (vgl. bes. Lotze, Mikrok. III, 553 ff.), vor allem auch dieser: Zugegeben, dass teleologisches Wirken in der Natur stattgefunden hat,[1] so würde doch das

[1] Wenn auch die Zweckmässigkeit in der Natur sich durch die mechanischen Gesetze erhält, so ist doch nicht wohl denkbar, dass auch bei ihrem ersten Entstehen nur mechanische Gesetze walteten. Die zweckmässigen Organismen mögen, so wie sie jetzt sind, Resultate mechanisch wirkender Kräfte sein. Aber die erste Anordnung der Atome oder die Eigenthümlichkeit der Bewegung, die sie zu Organismen werden liess (vgl. Fechner, Ideen zur Entwicklungsgeschichte der Organismen), scheint uns die Kausalität eines intelligenten Wesens zu erfordern.

intelligente Wesen, welches wir für dieses Wirken supponirten, nicht ein persönliches zu sein brauchen. Freilich, wenn es ein intelligentes Wesen sein soll, muss es Vorstellung in irgend einer Form, also auch Bewusstsein haben; aber es kann sehr wohl jene Aktivität fehlen, die im Selbstbewusstsein wirksam ist. Jene Vorstellungen könnten ja in diesem Wesen periodisch oder auch beständig hervorquellen und entweder schon als solche die zweckmässig eingerichtete Wirklichkeit repräsentiren, oder etwa durch den Raptus eines blinden Willens erbarmungslos ins Dasein gerückt werden. Offenbar würde dieses intelligente Wesen nur dann den Charakter eines persönlichen erhalten, wenn die gesammte Naturwirklichkeit ein letztes Ziel, einen Endzweck besässe; denn dann würde dieses Wesen eben nicht ein gleichsam ins Blaue hinein producirendes sein. Dann müsste ein Akt des Zusammenfassens angenommen werden, der das Einzelne zweckmässig gestaltete zu einem Ganzen, einem System zusammenschlösse, das von einem Grundgedanken beherrscht wäre. Dann würde dieses Wesen zugleich über der Wirklichkeit stehen. Ein solcher letzter Zweck ist aber nicht angebbar; es wird geleugnet, dass es überhaupt einen geben könne.

Vielleicht aber führt uns die Betrachtung der Geschichte zur Gewissheit eines persönlichen Gottes.

Könnten wir als sicher annehmen, dass der immanente Zusammenhang der Geschichte, dessen begründende Faktoren wir zwar thatsächlich niemals vollständig erkennen, aber zu erkennen doch wenigstens die Möglichkeit besitzen, dass dieser immanente Zusammenhang unterbrochen oder besser, ergänzt wird durch die Eingriffe einer höheren Macht, so würde allerdings diese Macht eine persönliche sein müssen. An sich würde freilich zunächst nichts im Wege stehen, auch mehrere solcher persönlichen Mächte zu setzen. Persönlich oder mit Selbstbewusstsein begabt würden sie allerdings sein müssen, das liegt schon in dem Worte „eingreifen", wodurch

ein stetig fortgehendes, selbstloses Wirken ausgeschlossen ist. Zum Eingreifen würden sie nur bewogen sein können, wenn sie sozusagen ihre besonderen Gesichtspunkte hätten, nach denen sie den Gang der Geschichte gestaltet wissen wollten. Zu der Annahme Eines höchsten, oder doch eines höchsten leitenden Wesens würden wir nur dann veranlasst sein, wenn die Geschichte in ihrem Verlauf einen ganz bestimmten, sich gleichbleibenden Charakter besässe, der sich nicht aus innerweltlichen Faktoren ableiten liesse, oder, wenn sich ein bestimmtes Ziel, welches bei der Unberechenbarkeit menschlicher Bestrebungen und Leidenschaften sich **nicht** selbst verwirklichen könnte, nachweisen liesse. Ein solcher Charakter würde der ethische Charakter der Geschichte sein. Liesse sich nachweisen, dass überall, wo bei geschichtlichen Handlungen die Gesetze der Gerechtigkeit verletzt worden sind, rächendes Unheil, sei es über die schuldigen Personen selbst oder über das Volk, welches sie repräsentiren, hereingebrochen, dagegen das Handeln nach Gesetzen der Gerechtigkeit und Humanität stets von Segen begleitet war, so würde allerdings die Annahme einer, selbst nach Gesetzen der Gerechtigkeit waltenden, einheitlichen Macht nöthig sein. Denn wollte man einwenden, dass ganz von selbst durch die immanente Verknüpfung der Thatsachen die Ungerechtigkeit auf das Haupt des Missethäters als Unheil zurückfalle, dass also die Weltgeschichte selbst das Weltgericht sei, so würde doch eine solche Vergeltung nur dann eintreten können, wenn die Ungerechtigkeit zugleich unklug ist, das unsittliche Verhalten sich zugleich in Ohnmacht und Schwäche manifestirt, was doch keineswegs überall der Fall zu sein braucht, wie denn auch andererseits das sittlich achtbarste Verhalten, wenn unklug, von Schaden begleitet sein wird.

Doch wir können uns diese Abwehr sparen; denn in der That scheint nur ein immanentes Gericht den Verlauf der Geschichte zu charakterisiren. Wir sehen, dass Akte empörendster Ungerechtigkeit und Grausamkeit, wie z. B.

die Verdrängung der Indianer Nordamerikas, keine geschichtlich offenbar gewordene Rache nach sich zog, während z. B. das sittlich achtbare Benehmen eines Joseph von Östreich, weil unklug, Unheil für ihn im Gefolge hatte. Gäbe es also auch eine leitende Macht der Geschichte, nach der ebenbesprochenen Seite hin würde sie nicht bestimmt erkennbar sein.

Aber lässt sich vielleicht ein ganz bestimmtes Ziel erkennen, dem die Geschichte dann nicht sowohl zutreibt, als vielmehr zugeführt wird? Ist vielleicht die möglichst reiche Entwicklung des menschlichen Wesens das Ziel der Geschichte? Sind wir aus der bisherigen Betrachtung des Verlaufs der Geschichte zur Aufstellung dieses Zieles berechtigt? Nun es giebt ja Erscheinungen in der Weltgeschichte, die wohl den Eindruck erwecken, als gäbe es eine Macht, welche über den hinsterbenden Geschlechtern waltend, dem menschlichen Wesen zu seiner möglichsten Entfaltung behülflich wäre. Eine solche Erscheinung ist z. B. die Entwicklung des griechischen Volkes. Als Erbe der alten Kulturvölker blieb es ihm erspart, seine beste Kraft darauf zu verwenden, sich gleichsam aus dem Rohen herauszuarbeiten; andererseits überstieg auch das Erbe, das ihm zu Theil wurde, nicht wie unser heutiger Kulturbesitz, seine aneignenden Kräfte, es fachte vielmehr die geistige Triebkraft dieses Volkes an und liess dasselbe zu der schönen und reichen Entfaltung seiner Anlagen gelangen, die wir noch heute bewundern. Eine ähnliche Erscheinung bietet uns die Entwicklung des germanischen Volkes, die eben gerade eine so langsame sein musste, um überhaupt eine Entwicklung zu sein. Es blieb unserem Volk das Beste der alten Kultur so lange vorenthalten, bis es fähig war, dasselbe innerlich aufzunehmen ohne erdrückt zu werden. Solche Erscheinungen mögen wohl die Ahnung erwecken, als gäbe es eine, die Fortentwicklung des menschlichen Geschlechtes überwachende Macht. Aber es giebt auch wieder andere Erscheinungen, welche das Gegentheil nahe legen, z. B. die

Ausrottung der Kulturvölker Mexikos und Perus, die doch Entwicklungsfähigkeit thatsächlich bekundet hatten und deren Entwicklung roh gehemmt wurde.

Oder ist das Ziel der Geschichte etwa die Herstellung eines Reiches Gottes auf Erden? (von den sonst aufgestellten Zielen dürfen wir wohl absehen). Doch nur der, welcher für dieses Ziel bereits ein Interesse hat, wird es als letztes Ziel der Geschichte aufzustellen veranlasst sein; denn, wozu dann, könnte man fragen, wozu die ganze reiche Kulturentwicklung, welche die stolze Selbstgenügsamkeit des Menschengeistes nährend, von jenem Ziele eher abzuführen scheint. Andererseits erweckt ja allerdings z. B. die religiöse Geschichte des Volkes Israels den Eindruck, als habe hier eine höhere Leitung stattgefunden. Denn befremdlich muss es ja allerdings sein für den Geschichtsforscher, dass Israel, während die benachbarten und stammverwandten Völker, die Phönizier u. a. immer mehr das widerliche Schauspiel eines grausamen, üppigen Götzendienstes boten, zu immer reinerer Erkenntniss des Einen Gottes gelangte. Doch muss der Glaube an jenes Ziel eines Reiches Gottes auf Erden vorhergehen, um in der religiösen Geschichte Israels thätige Einwirkungen Gottes zu statuiren, nicht aber kann die Betrachtung dieser Geschichte für sich allein zu der Gewissheit eines Eingreifens Gottes führen und damit die Gewissheit jenes letzten Zieles hervorrufen. Es lässt sich aus der Betrachtung der Geschichte weder der ethische Charakter derselben noch ein Ziel ihres Verlaufs mit derjenigen Bestimmtheit erkennen, die zur Annahme einer leitenden persönlichen Macht berechtigt.

Anm. Für das Räthsel der religiösen Entwicklung Israels bringt z. B. Duncker eine Lösung, die keine Lösung ist. Denn eben der Gegensatz der israelitischen Gottesvorstellung zur Zeit der Propheten gegen die ihrer Nachbarvölker soll erklärt werden. Die zunehmende Läuterung der religiösen Vorstellungen kann doch nicht ihren Grund eben

in dem Gegensatz zunehmender Verwilderung des Kultus bei den Nachbarvölkern haben.

Einen eigenthümlichen Weg schlägt Fechner ein, um, gleichfalls von der Wirklichkeit ausgehend, nicht nur zur Gewissheit des persönlichen Geisteslebens Gottes, sondern auch zu einer Entfaltung seines Inhalts zu gelangen. Sehr vielversprechend lautet es, wenn wir hören: „einen einfacheren Weg zu Gott als unser Argument kann die Vernunft nicht finden und klarere Vorstellungen, als es von ihm gewährt, nicht gewinnen“ (vgl. Drei Motive S. 161). Prüfen wir diesen Weg. Drei Motive des Glaubens nimmt Fechner an: das historische: man glaubt, was vor und um uns geglaubt wird; das praktische: man glaubt, was uns dient und frommt; das theoretische: man glaubt, wozu in Vernunft und Erfahrung sich Bestimmungsgründe finden. Diese drei Motive werden zu Argumenten des Glaubens erhoben und diese Argumente in gegenseitiger Ergänzung sollen den Glauben zu unerschütterlicher Festigkeit bringen. Das historische Argument kann nur in Verbindung mit gewissen metaphysischen Erwägungen, deren Unhaltbarkeit wir erkannten, einen Eindruck machen. Sonst beweist die Dauer und Allgemeinheit des Glaubens selbstverständlich nichts für seine Richtigkeit, sondern nur für ein allgemeines Bedürfniss, dem er genügt. Demnach würde die Thatsache, dass der Glaube Bedürfniss ist, also das praktische Argument, für die Richtigkeit desselben beweisend sein. Was das subjektive Bedürfniss anlangt, so kann es nur wieder mit Hülfe jener metaphysischen Erwägungen beweisend sein. Was aber die andere Seite des praktischen Beweises betrifft, nämlich die faktisch wohlthätigen Folgen des Glaubens, so bleibt hier die Auskunft, dass eben auf einer gewissen Entwicklungsstufe des menschlichen Wesens der Glaube seine wohlthätigen Wirkungen entfalte, auf einer höheren, die allerdings noch nicht erreicht sei, entbehrt werden könne. Es bleibt nur das theoretische Argument. Nun

ist es jedenfalls unrichtig, von einem theoretischen Motiv zu reden. Denn die Erkenntniss der Wirklichkeit führt den Menschen niemals zum Glauben. Auch erkennt dies Fechner gelegentlich selbst an: „ohne das praktische Motiv war schwerlich Anlass, eine Steigerung und Erweiterung über das Erfahrungsmässige hinaus vorzunehmen“ (S. 140). Immerhin aber könnte unter Voraussetzung eines gegebenen Glaubens die Erkenntniss der Wirklichkeit zu einer Entwicklung des Glaubensinhaltes führen, die dann eine Stütze oder auch Läuterung des Glaubens böte. So scheint auch Fechner es zu verstehen: „Das theoretische Princip gestaltet die inhaltleere Vorstellung des praktischen zur vollen.“ „Den Inhalt des Glaubens für das praktische Bedürfniss bietet das theoretische Princip.“ Der überkommene Glaube soll durch das Ergebniss des theoretischen Wegs „geläutert“, „gesteigert“ (S. 148) werden.

Man wird nun erwarten, dass auf dem Weg der Erkenntniss der Glaubensinhalt selbständig entwickelt und das Resultat der Massstab sein werde, an dem der überkommene Glaube gemessen werde. Aber keineswegs, „das Resultat des theoretischen Wegs hat sich nach dem historisch Überkommenen zu richten.“ „Die erfahrungsmässige Bewährung, die ihm fehlt, hat es zu ersetzen durch Übereinstimmung mit den Forderungen und Folgerungen der beiden andern Principien“ (S. 148), oder, setzen wir hinzu, da das praktische eine „inhaltleere“ Forderung vorstellt, durch Zusammenhalt mit dem Überkommenen. Aber wie kann es dann läuternde, entwickelnde, steigernde Bedeutung haben? Und weiter: ist nicht der historisch gegebene Glaubensinhalt auf demselben Weg gewonnen, den das theoretische Princip einschlägt, nämlich durch das Ausgehen von der erfahrbaren Wirklichkeit? Wenn also eine unvollkommene Kenntniss der Wirklichkeit zu verkehrten Glaubensvorstellungen führte, muss nicht das Resultat einer vollkommeneren Kenntniss der geistigen und materiellen Natur den alleinigen Kanon für

die Geltung und Richtigkeit des Überkommenen bilden? Freilich wenn wir nur zu einem einigermassen zuverlässigen Resultat gelangten! Fechner muss selbst auf die Tragkraft des theoretischen Princips nicht gar zu viel bauen, wenn er seinen Ergebnissen die Bedeutung eines Kanon selbst wieder nimmt. Welches sind nun die Ergebnisse?

1. Wir gehen aus von der erfahrbaren Wirklichkeit und zwar von den allgemeinsten Thatsachen der Existenz und von einem möglichst grossen Erfahrungskreis.

2. Bei der Erweiterung und Steigerung über das Gebiet der Erfahrung behalten wir die schon vorher eingeschlagene Richtung bei, d. h. wir behalten nur das für das jenseitige Gebiet, was schon beim Aufsteigen im diesseitigen Gebiet im Verhältniss mit unserem Aufsteigen erweiterte, steigerte.

So gelangen wir von den allgemeinsten Thatsachen des Körpers und Geistes aufsteigend zur Erkenntniss der übersinnlichen Dinge (S. 137). Voraussetzung aber ist, dass Gott nicht unvergleichbar ist mit dem, was in der Welt ist. Aber wie Fechner selbst (S. 125) zugesteht, bleiben bei jenem Analogieschluss der Möglichkeiten nach Logik und Erfahrung viele, „es könnte auch alles anders oder gar nicht sein." Wir fügen hinzu, dass jene Voraussetzung, unter der allein der Analogieschluss zulässig ist, eben nur eine Voraussetzung ist. Vielfach behauptet man, Gott sei schlechthin aller Endlichkeit entgegengesetzt. Doch folgen wir den Schlüssen.

Wir gehen aus von dem menschlichen Geist. Der Geist des einzelnen Menschen bildet für sich eine kleine Welt von Gedanken, Gefühlen, Strebungen, die mit einander harmoniren oder einander widerstreiten. Zusammengefasst wird diese Mannigfaltigkeit durch das Ich. Das gesammte Reich der Geister ist als grosse Welt der kleinen vergleichbar. Auch hier wird also die Mannigfaltigkeit mit einander harmonirender oder streitender Geister durch ein Ich zur Einheit zusammengefasst werden, dieses Ich ist Gott (S. 156).

Nehmen wir die Vorstellung an, dass das „Ich“ das umfassende einigende Princip ist, so erhebt sich zunächst die Frage: Ist Gott gleichsam nur das Gefäss, in dem die Geister enthalten, das Band, von dem sie umschlossen sind, ohne dass das Leben der Geister sein Leben ist? Ein solch äusserliches Band würde weder für die Geister von Werth, noch würde damit Persönlichkeit Gottes vereinbar sein. Dann also ist das Leben der Geister das Leben Gottes selbst, ihre Gedanken seine Gedanken und die Unsumme dieser Mannigfaltigkeit wird von Gott thätig umfasst? Aber dann erheben sich neue Schwierigkeiten für die Geister und für Gott. Jedes einzelne Geistesleben stellt ja schon eine thätige Einheit vermittelst des Selbstbewusstseins dar. Wie verhält sich die zusammenfassende Thätigkeit Gottes zu der der einzelnen Geister? Man darf nicht sagen, Gott umspanne nicht die Mannigfaltigkeit in den Geistern, sondern die Geister selbst. Denn „Geist“ ist nichts anderes als zusammenfassende Thätigkeit, von der ein bestimmter mannigfaltiger Inhalt nicht trennbar ist. Es gäbe also gar keine Geistesthätigkeit, sondern nur ein Thun auf Seiten Gottes. Ebenso gross sind die Schwierigkeiten auf Seiten Gottes. Wenn die Geister das Leben Gottes selbst konstituiren, so fragt sich: wer lebt und erlebt denn eigentlich? Ist das Leben der Geister nur ein Nachleben dessen, was Gott lebt oder umgekehrt, oder findet ein gleichzeitiges Ineinsleben statt? Das letztere wird man sagen. Aber von so manchen Schwierigkeiten einer solchen Vorstellung abgesehen, müsste dann Gott so vieles in sich erleben, was ihm nicht ziemt. Oder erlebt er nicht selbst, was in den Geistern vorgeht, und weiss er nur um dasselbe? Aber dann geht gerade das verloren, was in der Analogie der Ähnlichkeitspunkt ist, das Umschlossensein der Geister von Gott. Dann hat ja Gott sein eigenes Leben und steht zu den Geistern im Verhältniss des Gegenüber und kann von einem „Umschliessen“ nur im uneigentlichen Sinn die Rede sein.

Wir gelangen entweder gar nicht zur Persönlichkeit Gottes oder zu einer ungeheuerlichen Vorstellung von Persönlichkeit, zumal wenn nun noch die abgeschiedenen Geister in Gott das sein sollen, was die Erinnerung im einzelnen Geist ist.

Auch dieser Weg führt uns nicht zum Ziel.

Anders gewendet dürfte vielleicht das Argument vom Geist bessere Dienste thun. Gesteht man uns zu, dass die Eigenthümlichkeit des Geistes jene Selbstthätigkeit ist, von der wir eben hörten, so wird man mit Recht fragen: ist diese Selbstthätigkeit denkbar, ohne ein selbstthätiges Wesen für ihre Begründung zu supponiren? Soweit das Seelenleben Mechanismus ist, ist es wenigstens denkbar, dass seine Vorgänge nur Ausdruck sogenannter materieller Vorgänge sind, die ihre eigenthümlich zweckmässige Constitution etwa einem unpersönlichen Urgrund der Dinge verdanken. Dagegen hört bei der Selbstthätigkeit alle Vergleichbarkeit auf. Nur ein selbstthätiges Wesen kann sie begründet[1] haben. Freilich müsste nachgewiesen werden, dass selbstthätige Wesen erst zu einem gewissen Zeitpunkt in die Wirklichkeit traten, nicht schon immer vorhanden waren.

Aber auch dann würde die blos theoretische Erkenntnissthätigkeit noch nicht von einem „persönlichen Gott" zu sprechen sich für befugt halten. Sie würde jene „Sympathie" der Elemente, die unbegreiflich ist, wenn wir eine ursprüngliche Vielheit und Selbstständigkeit derselben annehmen, durch die Annahme eines begründenden Princips zu erklären suchen (vergl. Lotze an verschiedenen Orten. Religionsphil., S. 18—22). Im Hinblick auf die Thatsache der Selbstthätigkeit würde sie nur sagen, man habe sich das begründende Princip so zu denken, dass es auch Selbstthätigkeit mitge-

---

[1]) Wir sagen begründet, nicht geschaffen, da man bei letzterem Wort leicht an ein „Zusammengesetztes oder -Gefügtes" denkt, eine völlig unstatthafte Vorstellung.

setzt haben könne. Wie nun demgemäss das Princip zu gestalten sei, hierauf näher einzugehen, lehnt sie ab. Denn das theoretische Denken hat gar kein Interesse an einer solchen Ausgestaltung und ist sich zugleich bewusst damit den unsichern Boden blosser Möglichkeiten, höchstens Wahrscheinlichkeiten zu betreten. Der Begriff Persönlichkeit enthält eine Reihe von Schwierigkeiten für die Vorstellung des Urwesens, zu denen Stellung zu nehmen das theoretische Denken ohne Vorhandensein eines Interesses, sich nicht veranlasst sehen kann. Mit diesen Bemerkungen dürfen wir wohl die Untersuchung schliessen über die Frage, ob die erkennende Thätigkeit die Gewissheit eines persönlichen Gottes liefern kann. Sie ist weder veranlasst, soweit sie innerhalb ihres Gebietes bleibt, einen persönlichen Gott zu behaupten, noch vermag sie, den Inhalt des Glaubens vorausgesetzt, denselben auf die Stufe untrüglicher Gewissheit auf theoretischem Wege zu erheben.

Was nämlich den noch übrigen sogenannten moralischen Beweis anlangt, der aus der Thatsache des Sittengesetzes in uns auf einen moralischen (persönlichen) Gesetzgeber über uns schliesst, so führt sich dieses Argument auf das vorhin dargelegte zurück, wenn wir es seiner allerdings unhaltbaren traditionellen Fassung entkleiden, und uns darauf besinnen, dass der Begriff Moralität nur möglich ist unter Annahme jener Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes. In der Form aber, die ihm Kant gegeben, will er gar nicht theoretische, sondern nur praktische Gewissheit verleihen.

Wenn wir nun den Kantschen Standpunkt einer Prüfung unterziehen, so geschieht dies in der Absicht, den eigenen Standpunkt dadurch zu beleuchten und zu zeigen, dass man nur von diesem Standpunkt aus berechtigt ist, Persönlichkeit Gottes als Postulat aufzustellen.

4. Abschnitt.

Nur das religiöse, nicht auch das moralische Bedürfniss führt zum Postulat eines persönlichen Gottes.

Der Begriff Gottes ist für Kant kein solcher, der zur Physik und Metaphysik gehört (Kr. d. pr. V., S. 249), d. h. auf dem Weg des Welterkennens kommen wir höchstens zu dem Begriff eines ersten, mit Intelligenz begabten Wesens eines Weltbaumeisters — oder Bildners (Kr. d. r. V., S. 655) aber nicht zu dem Begriff eines Welturhebers, der nicht nur Verstand, sondern Willen, also Weisheit besitzt, die einen Endzwek der Welt setzt. Erst damit aber erhalten wir den Begriff eines Gottes, d. h. eines weisen, allwissenden, allmächtigen Wesens. Aber dieser Begriff gehört zur Moral. Ein Endzwek der Welt ist mit der Thatsache des Sittengesetzes in uns gegeben. Das Sittengesetz gebietet uns das höchste, durch Freiheit mögliche Gut in der Welt. Nun ist aber die subjektive Bedingung, unter der der Mensch als Sinnenwesen sich einen Endzweck setzen kann, Glückseligkeit. Folglich ist das höchste in der Welt mögliche Gut Glückseligkeit unter der objektiven Bedingung der Übereinstimmung des Menschen mit dem moralischen Gesetz. Von diesem Endzweck können wir nur den einen Theil, die Sittlichkeit, unbedingt realisiren. Für die Realisirung des Ganzen in seiner harmonischen Zusammenstimmung ist Gott das Postulat (teleolog. Urth., S. 419). Dieses Wesen ist dann auch wirklich Gott, nämlich ein moralischer Welturheber, d. h. ein Wesen, das durch Verstand und Willen Urheber der Welt ist (pr. V., S. 226). Es ist weise, sofern es einen Endzweck hat, heilig, weil es einen solchen Endzweck setzt (einen moralischen) u. s. f.

Aber obgleich Gott ein Postulat, d. h. eine nothwendige Voraussetzung ist, sofern der Endzweck von der praktischen Vernunft aufgegeben, also nothwendig ist (r. V., S. 661), so ist doch damit nicht eine Erweiterung der Erkenntniss in theoretischer Absicht gegeben, denn wenn wir das Wesen „Gott" nennen, d. h. Weisheit, Gerechtigkeit, Allwissenheit ihm zuschreiben, so ist damit nicht gesagt, dass wir nur im mindesten dieses Wesen erkennen. Wenn wir ihm Verstand nicht nur, sondern auch Willen beilegen, so müssen wir von allem abstrahiren, was diesen Begriffen psychologisch anhängt: dass nämlich der Verstand des Menschen diskursiv, seine Vorstellungen Gedanken, nicht Anschauungen sind, dass diese in der Zeit aufeinander folgen, dass der Wille immer mit einer Abhängigkeit der Zufriedenheit von der Existenz seines Gegenstandes behaftet ist. Wollten wir uns aber, um zu einem theoretischen Erkenntniss zu gelangen, einen Verstand annehmen, der nicht denkt, sondern anschaut, einen Willen, der auf Gegenstände gerichtet ist, von deren Existenz seine Zufriedenheit nicht im mindesten abhängt, überhaupt irgend eine Grösse der Existenz, d. h. eine Dauer, die doch nicht in der Zeit stattfinden soll, so würden wir etwas annehmen, wovon wir uns doch nicht die mindeste Vorstellung machen könnten, was also auch keine Erkenntniss des Gegenstandes gewähren kann (Kr. d. pr. V., S. 247). Es sind alle Aussagen, die von Gott gemacht sind, blos in Analogie mit den menschlichen Eigenschaften zu fassen, ohne dass diese Eigenschaften ihm beigelegt werden (tel. U., S. 445). Wir, nach unserer Vorstellungskraft, können uns die nothwendige, geforderte Realisirung des höchsten Gutes nur denken, wenn wir Gott jene Eigenschaften beilegen. Ein praktisches Bedürfniss — weiter nichts — wird befriedigt, keineswegs der Erkenntnisstrieb. Gott, d. h. der persönliche Gott, ist daher eine Realität in praktischer Hinsicht, wenn wir auch die Möglichkeit nicht im geringsten erkennen.

Aber ist denn der persönliche Gott in der That ein

Postulat im praktischen (moralischen) Interesse? Es ist schon oft eingewendet worden, dass ja die Moralität ihr Glück in sich habe, ein Glück, von dem übrigens auch Kant sehr wohl wusste, unter dem Namen der moralischen Zufriedenheit. Er unterschied es aber als rein moralisches Gefühl, von dem uns als endlichen, oder Sinnenwesen zukommenden Gefühl der Befriedigung, das für ihn allein den Namen „Glückseligkeit" verdiente. Aber die Disharmonie dieser sinnlichen Befriedigung mit der sittlichen Gesinnung berechtigt nicht zur Aufstellung des Postulats eines persönlichen Gottes. Eine andere Betrachtung ist es, welche die sittliche Energie zu einem Postulat veranlassen kann. Wir bedienen uns der eigenen Worte Kants: „Auch der Rechtschaffene ist durch die Natur allen Übeln des Mangels, der Krankheit, des unzeitigen Todes unterworfen, gleich den übrigen Thieren der Erde und wird es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie, redlich und unredlich, verschlingt, und sie in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein." Nicht Leiden und Mangel an Glückseligkeit an und für sich, sondern der Gedanke, mit seinem ganzen Wesen dem Mechanismus der Natur unterworfen zu sein, während man andererseits durch die sittliche Selbstthätigkeit über der Natur erhaben ist, dieser Gedanke ist allerdings ein schwer erträglicher, aber er führt nicht zu dem Postulat eines persönlichen Gottes, sondern lediglich zu der Forderung, dass, während der Mechanismus unseres Leibes von dem grossen Mechanismus der Natur verschlungen wird, jenes Selbstthätige, was unser Wesen ausmacht, fortbesteht. Dies ist das einzige Postulat, welches von dem moralischen Standpunkt aus aufgestellt werden könnte.

Nicht nur unzutreffend ist die Art und Weise, in der Kant zu dem Postulat eines persönlichen Gottes kommt, sie enthält auch eine innere Unmöglichkeit. Wenn es ausser Frage ist, dass die sinnliche Befriedigung oder Nichtbefriedigung von dem leiblichen Dasein abhängt, und wenn es wenig-

stens für Kant ausser Frage ist, dass mit dem Tod dieses leibliche Dasein aufhört, so wird sich wohl ganz von selbst ein proportionales Verhältniss zwischen Tugend und Glück herstellen. Oder vielmehr der Widerstreit der beiden Bestandtheile des höchsten Gutes hebt sich nicht auf durch eine Versöhnung, sondern von Glückseligkeit kann dann überhaupt keine Rede mehr sein. Er hebt sich also auf durch das Wegfallen des Bedürfnisses nach Glückseligkeit, und es bleibt blos die moralische Zufriedenheit oder Unzufriedenheit als gerechtes Gericht — wenn man will — Gottes, doch ohne dass Gott etwas dazu thut.

Wir gelangen also von dem moralischen Standpunkte aus nicht zu der Annahme eines persönlichen Gottes, am allerwenigsten bei den Anschauungen Kants. Die praktische Vernunft in ihrer Autonomie hat kein Bedürfniss nach einem persönlichen Gotte. Die Verkennung der Selbständigkeit des religiösen Elementes rächt sich für Kant damit, dass auch für ihn Gott bedeutungslos wird. Er glaubte dem religiösen Bedürfniss im Interesse der reinen Sittlichkeit keine selbständige Stellung geben zu dürfen und doch gelangen wir nur von dem religiösen Bedürfniss aus zu der Forderung eines persönlichen Gottes. Wie sollte aber das Bedürfniss der Untergebung und Hingebung an einen persönlichen Gott mit der wahren Sittlichkeit nicht verträglich sein, wenn es nicht von einem vereinzelten und sinnlichen Interesse, sondern von dem Interesse der Harmonie unsers Innenlebens ausgeht? Die Realisirung dieses Bedürfnisses ist vielmehr ein sittlicher Akt und die Voraussetzung aller wahren Sittlichkeit. Dass es thatsächlich sehr oft mit sinnlichen Elementen vermischt ist, wer wollte das leugnen?

Das religiöse Bedürfniss also fordert einen persönlichen Gott. Wir haben nun zu prüfen, ob diese Vorstellung, wenn auch theoretisch nicht erweisbar, doch theoretisch wenigstens haltbar, nicht mit innerer Unmöglichkeit, wie vielfach behauptet wird, behaftet ist.

Anm. Auch Kant kann das specifisch religiöse Bedürfniss nicht von sich abweisen; er bekundet dies schon damit, dass er den persönlichen Gott um keinen Preis fahren lassen will, vielmehr in allen drei Hauptwerken seine praktische Realität immer aufs Neue zu erweisen sucht. Besonders bemerkenswerth aber für das religiöse Bedürfniss Kants ist eine Anmerkung in der Cr. d. tel. U. S. 411, wo er nicht von seinem sonstigen Argument, sondern von den Gemüthsstimmungen der Dankbarkeit, Verehrung, Gehorsam, Demüthigung ausgehend, zur Annahme eines Wesens kommt, „bei dessen Annahme unsere Sittlichkeit mehr Stärke oder auch mehr Umfang erhält, nämlich einen neuen Gegenstand ihrer Ausübung."

Diese Hinwendung zu Gott nicht im sinnlich egoistischen Interesse, durch die unsere Sittlichkeit mehr Stärke erhält, nennen wir eben Religion.

---

5. Abschnitt.

Die Einwände gegen die Übertragung der Persönlichkeit auf Gott und ihre Klarlegung.

Was damit gesagt ist, wenn wir für Gott Persönlichkeit verlangen, erhellt aus dem oben Entwickelten. Wir fordern also 1) ein Wirken Gottes in Form der Selbstthätigkeit; 2) eine Selbstthätigkeit oder Aktivität in Form von aufeinanderfolgenden Aktionen. Denn für das realistische Denken giebt es keine Aktivität, abgesehen von Akten als blosses unendliches Vermögen der Bethätigung; Vermögen ist lediglich eine Abstraktion aus den einzelnen Thathandlungen und darf nicht substantiirt oder hypostasirt vor diese Thathandlungen als etwas, was auch abgesehen von ihnen sein könnte, gesetzt werden; — 3) verlangen wir eine inhaltliche Bestimmtheit dieser Bethätigungen. Dies liegt in der Natur der Sache;

denn nur bei Aktivität in Form eines blossen Vermögens kann von inhaltlicher Bestimmtheit abgesehen werden. Die genauere Erörterung dieser Punkte versparen wir auf später und hören nun die Einwürfe, welche gegen die Persönlichkeit Gottes erhoben werden.

Wir sehen von denjenigen Einwänden gleich von vornherein ab, die unsern Persönlichkeitsbegriff gar nicht treffen, indem sie von der Vorstellung eines hypostatischen Ich ausgehen, so wenn E. v. Hartmann Phil. d. Unb. S. 537 sagt: „Das Bewusstsein erscheint gegenüber der Einheit von Subjekt und Objekt im Unbewusstsein als ein Mangel, eine Störung im absoluten Frieden der hellsehenden, unreflektirten Intuition, die an Stelle der Eintracht die Entzweiung setzt und Subjekt und Objekt, die in der absoluten Idee versöhnten Momente aus ihrer Indifferenz herausreisst und zerspaltet. Hier ist das Ich offenbar hypostatisch gedacht, es kann vor aller Bethätigung für sich bestehen und tritt erst in den einzelnen Bewusstseinsakten dem Objekt gegenüber, ist aber im Unbewussten unmittelbar mit dem Objekt eins. Für uns giebt es kein solches an sich bestehendes Subjekt. Fehlt also dem Unbewussten das Selbstbewusstsein, so kann bei ihm auch von einem Subjekt gar nicht die Rede sein. Der angebliche Vorzug der absoluten Einheit ist in sich unmöglich, weil das eine Glied gar nicht vorhanden ist.

Anders ist es mit dem Einwand, dass der Ichbegriff Schranken für Gott enthalte, indem das Ich sich an einem bestimmt gegebenen Inhalt realisire. Zunächst freilich ist es unrichtig, wenn man diesen Inhalt als äusserlich gegenüberstehenden fassen zu müssen meint; denn der Gegensatz von „Aussen“ und „Innen“ fällt für Gott weg; ferner, wenn man Gott durch diesen Inhalt bedingt sein lässt. Wir allerdings sind durch diesen Inhalt bedingt. Das Nichtich muss auf unsere leidende Fähigkeit, welche wir Sinnlichkeit nennen, einwirken (Fichte). Aber wie, wenn nun Gott diesen Inhalt selbst begründet? Freilich, eins können wir nicht be-

seitigen: die Aktivität Gottes ist eine inhaltlich bestimmte. Damit ist eine Eingeschränktheit Gottes gesetzt, die mit der absoluten Entschränktheit, mit der Unendlichkeit Gottes nicht vereinbar scheint. Eben hierin vereinigen sich fast alle Einwürfe. Sie erheben Einspruch gegen die Beschränkung gegen die Verendlichung Gottes, welche mit der Persönlichkeit gegeben sei und welche einen Widerspruch mit dem sonstigen Wesen Gottes involvire.

„Im Begriff Persönlichkeit liegen Schranken." „Was ich begreife, wird durch blosses Begreifen zum Endlichen und dieses lässt sich auch durch unendliche Steigerung nie ins Unendliche umwandeln." (Fichte II. S. 305.)

„Du bist vom Endlichen nicht dem Grad, sondern der Art nach unterschieden." „Sie machen dich durch jene Steigerung nur zum grössern Menschen, nie aber zu Gott, zum Unendlichen, das keines Masses fähig ist." „Das Bewusstsein irgend einer Bestimmung in uns ist nicht möglich ausser unter Voraussetzung eines Nichtich" (VI, 296). „Der Begriff eines Aktes gilt nur von mir" (VI, 305). „Indem ihr Gott Bewusstsein und Persönlichkeit zulegt, macht ihr dies Wesen zu einem endlichen, zu einem Wesen euresgleichen, ihr habt nicht wie ihr wollt Gott gedacht, sondern euch selbst im Denken vervielfältigt."

Auch E. v. Hartmann sagt: „Gott ist über alle Beschränkung, die im Begriff Persönlichkeit liegt, erhaben" (II, 551).

Schleiermacher polemisirt in seiner Glaubenslehre gegen die Vorstellung eines persönlichen Gottes, ohne das Wort selbst zu nennen.

Ohne Zweifel liegt nämlich in Persönlichkeit ein Gegebensein Gottes. Denn mit Persönlichkeit ist ein Zusammenfassen des Einzelnen zur Einheit gesetzt. Nun wird freilich dieses Gegebensein sogleich von Schleiermacher in ein äusserliches Gegebensein umgesetzt Gl.-L. I, S. 21: „alles Gegebensein Gottes bleibt völlig ausgeschlossen. Zeit und Raum stellen überall die Äusserlichkeit dar, indem wir etwas

dabei voraussetzen, das erst in Zeit und Raum sich verbreitend, ein äusserliches wird.“ Durch Übertragung von Raum und Zeit würde es zu jenem „äusserlich Gegebensein“ Gottes kommen. Nun bemerkten wir aber, dass ein Nacheinander von Aktion nothwendig für Persönlichkeit erfordert wird. Hiemit ist freilich ein Gegebensein Gottes ausgesprochen, nur nicht ein „äusserliches“, wie Schleiermacher ohne weiteres hinzusetzt. Das würde nur durch Prädicirung einer Räumlichkeit von Gott geschehen, wird aber unbilligerweise von Schleiermacher auch auf den Zeitverlauf ausgedehnt.

In diesem Gegebensein Gottes findet nun Schleiermacher eine Verendlichung desselben.

Zu diesen Einwänden, welche sämmtlich unter dieselbe Kategorie fallen, fügt man noch folgenden hinzu: wenn man Gott Persönlichkeit zuschreibe, werde sein Verhältniss zur Welt zu einem Verhältniss des äusserlichen Gegenüber zu einem Getrenntsein von ihr, höre auf ein wahrhaft innerlich-lebendiges zu sein. Der Wille Gottes müsse vielmehr zusammenfallen mit der Gesetzmässigkeit der Welt (Pfleiderer, Relig. phil. S. 421. E. v. Hartm. S. 542).

Von der Besprechung dieses letzteren Einwandes sehen wir vorläufig ab. Eine volle Würdigung der ersten Kategorie von Einwänden findet erst dann statt, wenn wir uns den Standpunkt vergegenwärtigen, von dem aus sie erhoben werden. Vielleicht gewinnen sie, vielleicht aber auch verlieren sie dann an Gewicht. Der Standpunkt wird überhaupt ein zweifacher sein können. Man hat selbst eine Gottesidee, in deren Licht der Persönlichkeitsbegriff den Charakter der Endlichkeit trägt, oder man erklärt sich aus Gründen einer kritischen Erkenntnisstheorie gegen jene Übertragung der Persönlichkeit auf Gott. Wenn Strauss jene eingangs citirte Behauptung aufstellt, so musste er doch auch den Standpunkt Fichtes angeben, von dem aus Persönlichkeit als Beschränkung, Verendlichung Gottes erscheint. Vergegenwärtigen wir uns also denselben in Kürze:

Das „reine“ oder absolute Ich, welches Fichte schon sehr bald mit „Gott“ identificirt, was ist es? Es ist das Sich-selbstdenken, aber nicht als dieses bestimmte Individuum, Cajus oder Sempronius, vielmehr haben wir mit Absehen aller besonderen Bestimmungen der eigenen Persönlichkeit lediglich auf das Zusammenfallen (Identität) des Denkenden und Gedachten zu reflektiren. Während bei dem Denken eines bestimmten Objekts ein Auseinanderfallen dieser beiden stattfindet, besteht eben das Wesen des Ich in diesem Zusammenfallen (II, 364 ff.). Nicht als ob dieses Ich in unserm Gemüth vorzufinden wäre, vielmehr besitzen wir als endliche oder Sinnenwesen immer nur empirisches Bewusstsein, d. h. Bewusstsein irgend einer Bestimmung in uns. Aber jenes reine Ich, jene absolute Identität, ist auch nicht eine blosse Abstraktion bei Fichte, es ist vielmehr das, was in dem empirischen Bewusstsein wirksam ist, das Setzende in uns, „Wurzelich“.

Es ist zugleich das Ziel einer unendlichen Annäherung, der Mensch soll stets einig mit sich sein, das empirische Ich soll so gestimmt werden, wie es ewig gestimmt sein kann. Es soll nach der Form des reinen Ich, eben durch sich und nicht durch Äusseres bestimmt sein. Wir sehen jenes reine Ich, jenes schlechthin setzende, fällt genau zusammen mit dem Begriff einer Aktivität schlechthin, ohne inhaltliche Bestimmtheit. „Der Wille ist das lebendige Princip der Vernunft (des Denkens), ist selbst Vernunft: die Vernunft ist durch sich selbst thätig, heisst: der reine Wille blos als solcher wirkt und herrscht (II, 297): „Ein reiner Wille, der blos als solcher wirkt schlechthin und ohne alles Werkzeug oder sinnlichen Stoff seiner Einwirkung, der absolut durch sich selbst zugleich seine That und sein Produkt ist, ein Wille, der sein Gesetz in sich hat, der ewig und unveränderlich bestimmt ist.“ Dieser erhabene Wille wird gleichfalls mit Gott identificirt. Da in diesem Willen jeder gesetzmässige Wille, aber auch nur dieser (denn für alles andere ist

er so gut als nicht vorhanden) seine nothwendigen Folgen hat, so kann er auch als sittliche Weltordnung bestimmt werden. „Jeder gesetzmässige Willensentschluss des Endlichen geht in diesen allgemeinen Willen ein, und wird von ihm, der selbst That, das einige Lebensprincip der geistigen Welt ist, vernommen, hat in ihm seine erste Folge und erst durch ihn auf die übrige Geisterwelt, die ein Produkt jenes unendlichen Willens ist.“ Handle ich nur wie ich soll, über die Folgen kann ich ruhig sein, ich handle nur aus und in jenen allgemeinen Willen hinein, der schliesslich alles zur Harmonie verknüpft.

Auch mit dem Begriff des Lebens, des absoluten Lebens wird Gott identificirt, zumal in den spätern Schriften. Denn Leben ist Kraft (Wille), absolutes Leben unendliche Kraft (II, 616 ff.). Dieses göttliche Leben ist alles Sein, ausser ihm ist kein Sein (VI, 361). Es stellt sich dar in der Erscheinung als das menschliche Geschlecht, denn allein das menschliche Geschlecht ist da. Dieses Leben geht in den verschiedenen und entgegengesetzten Formen seiner selbst nicht auf, sondern in allem Wechsel derselben verharrt es und ist das eigentlich für sich seiende am Leben. Es selbst als unendliches ist ausser aller Zeit. Obwohl es sich in der Zeit verändert, treffen diese Veränderungen doch nicht sein eigentliches Sein. „Das Leben schwebt über seinen Modificationen“ (II, 642). Es ist eine blosse Kraft ohne Substrat, die unmittelbar gar nicht erscheint und darum auch in keiner der möglichen Anschauungen (Raum — Zeit) angeschaut wird. Es liegt allen möglichen Erscheinungen zu Grund. Es ist unsinnlich, übersinnlich, geistig.

Dieses Princip: Ich — Wille — Leben ist also insofern unendlich, als alle Bestimmtheit von ihm negirt wird. Es verendlicht sich, sowie es die Form der Bestimmtheit annimmt. Es kann kein Bewusstsein haben, denn Bewusstsein setzt Bestimmtheit voraus. „Es ist dem Absoluten kein Auge eingesetzt (d. h. es hat keine Anschauungen oder Vorstellungen),

das Auge ist in ihm, das lebendige Sichdurchdringen und Fürsichsein. Das absolute Wissen ist Lichtzustand, ist Sehen selbst.“ (Das empirische Selbstbewusstsein sieht nur durch den Gegensatz von Licht und Schatten, nur durch eine Begrenzung des Lichtes, einen Widerstand, den es findet, das Licht wird sichtbar durch Widerstand, den es trifft.) Das Absolute hat nur Selbstbewusstsein in den Individuen (II, 647). Die äussere Welt ist Begrenzung, Schranke und da nur das Ich wirklich ist: Selbstbeschränkung des Ich (später auch als Wiederschein des menschlichen Ich gefasst, von ihm ausgehend, um einen Fortschritt zu ermöglichen [VI, 363]). Allein durch solche Selbstbeschränkung vermag das Ich sich darzustellen. Denn jede Darstellung, jedes Bild, ist nur etwas durch Begrenzung. Das Wesen der Welt ist reiner Widerstand, an welchem die Kraft des Lebens, und im Gegensatz mit welchem sie sich sichtbar macht (II, 616). Oder auch das Leben versichtbart sich, indem es sich auf einen Punkt concentrirt (etwa wie die Elektricität durch Concentration im Blitz sichtbar wird).

Sonach ist Bestimmtheit gleichbedeutend mit Endlichkeit. Wir erinnern uns an das Wort: omnis determinatio est negatio. Die Einwände Fichtes gehen also aus von einer gewissen Gottesidee, durch welche dann der Begriff des „Endlichen“ sich bestimmt, von dem aus sich der Vorwurf einer Verendlichung Gottes durch Persönlichkeit erhebt.

Anm. Ohne Frage hat Fichte das reine Ich ursprünglich als etwas aufgefasst, was, wie es durch Abstraktion gewonnen wird, auch niemals für sich bestehend gedacht werden kann (cf. „Vergleichung des von Hrn. Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre“ II, 440—56). Das Ich ist nicht ein ruhendes festes, sondern ein thätiges, oder da auch hier noch der Begriff eines Wesens entsteht, an dem die Thätigkeit haftet, reine Thathandlung. Wie es kein Ich an sich giebt, so giebt es auch keinen Verstand, keinen Willen an sich, „die sich etwa in Weingeist aufbewahren

lassen“ — all dies ist nur Resultat der abstrahirenden Thätigkeit, diese Thätigkeit ist das einzig reale: reflektirt man bei derselben auf das Resultat, so hat man das Ich als Objekt, reflektirt man auf die That selbst, so hat man das Ich als Subjekt, den Begriff. Aber beides ist vereint, die Trennung geschieht nur durch Abstraktion. In dieser Zerstörung psychologischer Hypostasirungen, in dieser genetischen Methode, das scheinbar schlechthin Gegebene entstehen zu lassen, ist Fichte geradezu Vorläufer Herbarts. Unklar ist allerdings, dass er von dem Ich immer noch als Subjekt und Objekt spricht, es ist dies ein Sauerteig der alten Hypostasirungsmethode, die sich allmälig wieder in seinem System einnistete. Der erste Standpunkt Fichtes war Atheismus. Wir sehen uns daher für unsere obige Erörterung auf den späteren Fichte hingewiesen, der das reine Ich zwar nicht als Gegenstand, aber doch in seiner unendlichen Thätigkeit als für sich bestehend fasst, ein Standpunkt, der in rein philosophischem Interesse, wie mir scheint, als Rückgang zu betrachten ist.

Suchen wir nun in ähnlicher Weise die Einwendungen Schleiermachers zu würdigen.

Man könnte bei Schleiermacher zweifelhaft sein, ob er von irgend einer Auffassung des höchsten Wesens ausgehe, oder nicht vielmehr alle Aussagen über Gott, abgesehen von den Aussagen unserer subjektiven Gemüthszustände, die aber keine objektive Geltung beanspruchen können, einfach aus dem Grund ablehne, weil das Übersinnliche ausserhalb der Sphäre unserer Erkenntniss liegt. Doch bei näherm Eingehen überzeugen wir uns bald eines andern. Wenn er von Gott den Zeitverlauf negirt, so würden wir dies begreifen, wenn er die Kantsche Anschauung über diesen Punkt theilte. Aber da für Schleiermacher der gegebenen Wirklichkeit als solcher der Zeitverlauf anhaftet, so fragen wir uns, warum es

dann von vornherein unstatthaft sein soll, Zeitverlauf von Gott auszusagen. So viel ist klar, dass von einem Eingreifen Gottes, einer Gebetserhörung nun bei Schleiermacher keine Rede mehr sein kann. Und definirt er Gott als schlechthinige Ursächlichkeit, so ist hier nicht an Causalität im eigentlichen Sinn zu denken, denn dies würde ein Wirken einschliessen, sondern Gott ist lediglich der Möglichkeitsgrund der Wirklichkeit. Ein unmittelbares Wirken Gottes giebt es überhaupt nicht, was Schleiermacher fein ausdrückt mit den Worten: niemals entspreche der Gehalt einer bestimmten Zeit dem Willen Gottes vollkommen (Gl.-Lehre I, 289). Wir erinnern uns hierbei an die Äusserung Spinozas: alles Einzelne, das eine begrenzte, endliche Existenz hat, kann nur durch endliche Ursachen zu Stande kommen, da Gottes unmittelbares Wirken nur Unendliches, Ewiges schafft. (Überw. Geschichte d. Philos. III, S. 86). Die Allmacht Gottes ist demnach seine Ursächlichkeit, die sich in der Gesammtheit des endlichen Seins vollkommen darstellt.

Nicht sowohl deshalb wehrt Schleiermacher alle Aussagen über Gott ab, weil damit die Schranken unserer Erkenntniss überschritten würden, sondern weil in Gott damit eine Bestimmtheit gesetzt würde. Bestimmt und endlich sein, fällt auch für Schleiermacher zusammen. Alles Bestimmte ist eben als solches entweder ein Ideales oder ein Reales. Unter diesen Gegensatz lässt sich, als den höchsten, alles Endliche befassen. Alles Endliche fällt in das Gebiet der Gegensätze. Gott als Möglichkeitsgrund steht auch über diesem höchsten Gegensatz. Er ist die Einheit des Idealen und Realen. Er darf daher auch nicht als Geist definirt werden (Gl.-L. I, 308). Man könnte ihn als schlechthinige Innerlichkeit im Gegensatz zu zeiträumlichem Dasein, als schlechthinige Lebendigkeit, als Möglichkeitsgrund der Wirklichkeit bezeichnen (ohne doch mit letzterem Ausdruck eine bestimmte Vorstellung verknüpfen zu dürfen; der erstere ist dessen überhaupt nicht fähig, da er rein negativ ist).

Schleiermacher geht also von einem Gottesbegriff aus, dessen Eigenthümlichkeit ist, eigentlich kein „Begriff“ zu sein, wie denn Schleiermacher in der That einen Gottes„begriff“ von sich ablehnt. Gott ist als reine Bestimmungslosigkeit vorzustellen. So erklärt sich uns, wie er in dem Gegebensein, Bestimmtsein Gottes, eine Verendlichung findet.

E. v. Hartmanns Polemik gegen die Persönlichkeit Gottes geht aus von der eigenen Annahme eines unbewussten, unpersönlichen Geistes, als des Einen Überseienden, welches alles Seiende ist (Phil. d. Unb. S. 817). Diesem Urwesen ist Subsistenz, nicht Existenz zuzuschreiben. In diesem Urwesen sind als Momente oder Attribute Wille und Idee gesetzt. Der Wille ist aber nicht als aktuelles Wollen (S. 788), sondern als Potenz, als Wollenkönnen gedacht, er ist als solcher unendlich, denn nur das bestimmte Wollen ist endlich, begrenzt, „er ist unersättlich“. Die Idee ist dem Wollen derart coordinirt, dass sie nur zum Ausdruck kommt durch das Wollen, und das Wollen erst ein wirkliches wird durch die Idee, sofern sie das Wollen erfüllt. Dieser erfüllte Wille verhält sich zu dem blos potentiellen Wollen wie ein Wirkliches zu einem Unwirklichen, wie ein Etwas zu einem Nichts, obwohl von ganz gleichartiger Natur mit ihm (S. 797). Aber wie sieht die Idee aus, wenn sie doch nicht existent ist, was sie erst durch das Wollen wird? Sie kann nicht schlechthin nichts sein, sie kann auch nicht ein im eminenten Sinn Seiendes sein (S. 806). Der Sprache fehlt es an einer Bezeichnung dieses Begriffs. Man könnte es als ein latentes Sein bezeichnen, dieses Sein, das, auch wenn es durch das Wollen offenbar wird, doch nur idealer Inhalt des Willens, nicht ein Sein für sich ist. Aber wie wird es zu diesem Inhalt? Der Wille ergreift es. Aber wenn er die Idee ergreift, ist er ja schon ein bestimmter Wille und dies soll er ja doch durch das Ergreifen werden. Aus diesem Cirkel rettet sich Hartmann, indem er

das Potenzwollen oder Wollenkönnen plötzlich zu einem Wollenwollen oder leeren Wollen werden lässt, also ein Mittelglied einschiebt (S. 792). Es ist dies leere Wollen als eine Art „Anlaufnehmen" des Potenzwollens zu nehmen (S. 794). Freilich ist dieses leere Wollen, dieses Schmachten nur als ein Moment der Qual zu denken; denn gleichzeitig ergreift der Wille die Idee. Obwohl er an sich blind ist, muss er sie doch ergreifen; denn sie ist das einzig Ergreifbare und liegt ihm gleichsam „vor der Nase" (S. 795). Der Wille als unendlicher kann freilich nur einen kleinen Theil seines Selbst zur Befriedigung bringen; denn die Idee ist endlich ihrem Begriffe nach, es bleibt ein unendlicher Überschuss ungesättigten Willens. Der zur Existenz gelangte Wille, der gleichzeitig anch der Idee zum Dasein verholfen hat, ist nun die Weltwirklichkeit. Dieselbe ist ihrem eigentlichen Wesen nach das zur Existenz gelangte Unbewusste. Das Unbewusste ist das All-Eine. Dieses All-Eine verhält sich zu dem Individuum, wie das Subjekt zu seinen Funktionen, wie das Wesen zu seiner Erscheinung (S. 542). Es ergiesst sich als unpersönlicher Wille und bewusstlose Intelligenz durch die Welt. Es ist die eine Substanz, gegenüber der Vielheit der Funktionen. Das Unbewusste waltet ewig, sofern es beharrt, während seine Erscheinungen wechseln, aber nicht ewig in dem Sinn, als ob es nicht in Akten sich bethätigte, vielmehr greift es beständig ein. Sein Wirken ist nicht ein unzeitliches, sondern ein allzeitliches. „Die Welt besteht in einer Summe von Willensakten des Unbewussten, und das Ich in einer andern (?) Summe von Willensakten des Unbewussten; soweit erstere Thätigkeiten letztere kreuzen, wird mir die Welt empfindlich, soweit letztere die ersteren kreuzen, werde ich mir empfindlich."

Wenn also Hartmann in der Persönlichkeit eine Beschränkung, Verendlichung Gottes erblickt, so hat dies seinen Grund darin, dass Potenz für ihn höher steht als Aktualität, die potentielle Ungeschiedenheit der Momente höher als ihr

gesondertes Hervortreten, dass auch für ihn Bestimmtheit mit Endlichkeit zusammenfällt und Bestimmungslosigkeit mit Unendlichkeit.

Bestimmungslosigkeit, die eben als solche die Möglichkeit aller Bestimmtheit enthalten soll, wird eben durch ihren Überreichthum völlig arm, ja zu einem Nichts, wie Hartmann selbst einsieht. —

Das Gemeinsame der drei dargestellten Standpunkte ist also, dass sie von einer vorgefassten Idee Gottes ausgehen. Von dieser Position aus muss ihnen dann Persönlichkeit Gottes als Beschränkung und Verendlichung desselben erscheinen. Ein solcher Standpunkt muss als Dogmatismus bezeichnet werden. Nur durch die innere Wahrheit der Gottesvorstellungen, welche er vertritt, einerseits und ihre Angemessenheit in Bezug auf das religiöse Bedürfniss andererseits, könnte er und somit die von ihm aus erhobenen Einwendungen für statthaft erklärt werden. Aber auch dann würde er als dogmatistischer Standpunkt doch die theistische Gottesvorstellung nicht principiell beseitigen können. Aber wie, wenn nun diese Gottesvorstellungen als an und für sich unhaltbar befunden werden, und wenn sie gar nicht vom religiösen Motiv ausgehen und erst hinterher mit dem religiösen Interesse in erzwungenen Einklang gebracht werden? In diesem Fall würden jene Vorstellungen selbst und die Einwände, die von ihnen aus erhoben werden, für uns nicht weiter in Betracht kommen. Es würde sich dann nur noch fragen, ob nicht von einem andern Standpunkte aus dieselben Einwendungen mit besserm Rechte erhoben werden könnten. Noch ein anderer Gewinn würde für uns in jenem Falle entspringen: die Unhaltbarkeit der nichttheistischen Gottesvorstellungen würde uns von vornherein ein gutes Vorurtheil für die theoretische Haltbarkeit des Theismus gewähren. Sollte derselbe auch Schwierigkeiten, ja, unlösbare Räthsel bieten, wir könnten uns doch damit trösten, dass er im Vergleich mit den nichttheistischen Anschauungen schon in theoretischer

Hinsicht einen Vorzug besässe, sollte es auch nur der negative Vorzug der Nichtunhaltbarkeit sein.

Das wirklich Berechtigte und Gute an der pantheistischen Gottesvorstellung würden wir dann unserer theistischen zu gute kommen lassen. Mit den eben dargestellten Gottesvorstellungen die pantheistischen überhaupt zusammenfassend, unterziehen wir also dieselben einer kritischen Prüfung.

Anm. Wenn wir die pantheistische Vorstellung des Urwesens eine dogmatistiche nennen, meinen wir selbstverständlich nicht, dass sie rein aus der Luft gegriffen ist, vielmehr kann sie den Schein an sich tragen, als sei sie durch Anknüpfung an die Wirklichkeit, auf dem Induktionsweg oder durch strenge Schlussfolge aus scheinbar selbstverständlichen Prämissen gewonnen. Wir können uns jedoch den Nachweis des Dogmatismus im Einzelnen sparen, wenn wir die innere Unhaltbarkeit der Vorstellungen nachweisen, aus welcher die unzulängliche Begründung ihrer Annahme hervorgeht.

---

6. Abschnitt.

Kritik der dargestellten und der pantheistischen Gottesvorstellungen überhaupt.

Die Substanz Spinozas ist offenbar gewonnen durch Abstraktion aller Einzelexistenzen als das reine Wesen, welches, während es nur von der Wirklichkeit abstrahirt ist, nun zum Grund der Wirklichkeit gemacht wird. Weil es das begründende Wesen der Wirklichkeit ist, die Ideales und Reales in sich birgt, so enthält es in sich Denken und Ausdehnung als Attribute. Aber was ist nun wiederum dieses Denken überhaupt, abgesehen von jedem bestimmten Denken? Eben der

Möglichkeitsgrund des einzelnen Gedankens. Aber wie verhält es sich zum einzelnen Gedanken? Sprosst der einzelne Gedanke aus ihm wie die Pflanze aus dem Boden? Ja, wie kann es überhaupt den einzelnen Gedanken ermöglichen, wenn es unendlich ist? Eben weil es unendlich ist, kann es nicht der Grund des Bestimmten sein. In der That alle Akte des Unendlichen sind unendlich. Dieselben Fragen erheben sich bei dem Attribut der unendlichen Ausdehnung. Wie kommt es überhaupt zu einer bestimmten Wirklichkeit?

Ferner, wie verhalten sich die beiden Attribute selbst zu einander, wenn man überhaupt von einem Verhältniss sprechen kann, wo jegliche Bestimmtheit fehlt. Stehen sie im Verhältniss der Coordination, so dass alles Wirkliche an ihnen im gleichen Verhältnisse theilnimmt, oder sind sie identisch, und ist Substanz Ausdruck ihrer Identität? Dann würde sich fragen, in welchem Sinne Denken und Sein identisch sein können. (Vergl. unten.)

Abgesehen also von der Unstatthaftigkeit der Hypostasirung blosser Abstraktionen gelangen wir auch zu Undenkbarkeiten im Hinblick auf die Wirklichkeit. Sowohl das „Dass" einer Wirklichkeit ist unbegreiflich, als auch das „Wie"; denn wir nehmen doch einen Fortschritt wenigstens auf dem kleinen Ausschnitt der Wirklichkeit unserer Erde wahr. Das obige Princip erlaubt zwar unendlichen Wechsel neben dem beharrlichen Grund, gestattet aber nicht die Thatsache einer Weiterentwicklung. Alles Geschehende ist doch mittelbar durch die unendliche Substanz determinirt, und diese Substanz in ihrer zeitlosen Beharrung kann nicht Grund einer Fortentwicklung, sondern nur eines kaleidoskopisch wechselnden Spieles sein.

Reingeistig fasst Fichte das begründende Princip. Aber sein Wille, seine Thätigkeit, seine Vernunft, wie hat man sie sich vorzustellen ohne Aktion? Freilich ist der Wille nur unendlich, weil die Aktion fehlt. Aber was ist das für eine Un-

endlichkeit, die in der reinen Unbestimmtheit besteht? Wir bemerkten oben schon, dass Überreichthum hier in gänzliche Armuth umschlägt. Und dieser Wille soll frei sein! Aber wie kann er sich als frei erweisen ohne Akte? Und nur als freier ist er sittlich. Und wie kann er als Weltordnung zur sittlichen Weltordnung gestempelt werden? Sittlich ist die Weltordnung im Unterschied von der Naturordnung, indem sie frei gehandhabt wird nach Gesetzen der Gerechtigkeit. Und wenn diese Gesetze auch nicht ausser dem Wesen oder vor dem Wesen vorhanden sind, welches sie handhabt, sondern eben die Art seiner Bethätigung selbst ausmachen, so muss es doch wenigstens sich bethätigen, um als sittliches Wesen zu gelten, damit die Ordnung, die von ihm ausgeht, eine sittliche ist. Nur indem die Ordnung gehandhabt wird, d. h. sofern Akte geschehen (und solche Akte involviren Persönlichkeit), kann sie Anspruch auf eine sittliche machen. Sonst, wenn sie mit der Wirklichkeit zusammenfällt, nennen wir sie Naturordnung. Eine sittliche Weltordnung, die nicht gehandhabt wird, ist ein Widerspruch in sich.

Aber, sagt Fichte, der unendliche Wille ist eben unbegreiflich. Aber warum setzt man ihn erst, um dann die Unvollziehbarkeit für das Vorstellen zu behaupten? Eben dieses Setzen ist der Fehler, der dann Unbegreiflichkeit und Skepsis zur Folge hat. Ein begrifflich Allgemeines, doch wieder existent oder subsistent, ein in sich Unbestimmtes, doch ein Etwas, d. h. ein Bestimmtes sein lassen, das ist der logische Fehler. Man will eine Art intellektuelle Anschauung: ein begrifflich Allgemeines lässt man wie ein Konkretes sein, ohne ihm den Charakter der Allgemeinheit zu entziehen.

Auch mit Fichtes Princip vereint sich die Wirklichkeit nicht. Es setzt die Ewigkeit des Menschengeschlechtes voraus, da das unendliche Leben sich stets darstellte. Und da das unendliche Leben in dieser Darstellung als fortgehend sich entwickelnd gedacht werden soll, so müsste diese Entwicklung schon vor unendlicher Zeit zum Ziel gekommen sein,

oder vielmehr eine unendliche Fortentwicklung in einem Ziele ist etwas in sich Widersprechendes. Wir schweigen von der Schwierigkeit, das Dasein einer Sinnenwelt zu erklären, die zur Wiederhereinnahme des Realen in das Urwesen führte.

Die absolute Identität oder auch Indifferenz von Wissen und Sein setzt Schelling als Weltprincip. Jedes Wirkliche kann als Sein oder als Wissen aufgefasst werden (vgl. Trendelenb. Log. Unt. II, 485), nur mit der Bestimmtheit einer gewissen Intensität, während das Princip die reine Identität abgesehen von jeder Bestimmtheit darstellt. Aber wie ist eine solche Identität für das Vorstellen vollziehbar? Das reine Sein ist absolut aus und durch sich (Trendelenb. Log. Unt. II, 484). Aber es ist nicht ein logischer Widerspruch, dass etwas sich selbst setzt. Doch wie kommen wir zum Wissen? Selbstsetzung ist Selbstbejahung. Aber Setzen und Bejahen kann nie eins sein, bejahen kann man nur das bereits Gegebene, irgendwie Gesetzte. Auch das Urprincip kann nur bejahen, was gesetzt ist. Bejahen ist ein rein formaler Akt. Möglich wäre es, dass die formalen Akte des Urprincips das ihm Gegebene in einer gewissen Weise veränderten, die sich für uns in einer gewissen Form, einem gewissen Charakter der Wirklichkeit ausprägt, während die formalen Akte, die wir an unsern Vorstellungen ausüben, die Wirklichkeit völlig unberührt lassen. Aber nie kann der formale Akt des Bejahens etwas hervorbringen, das hiesse bejahen, was nicht ist. Lässt man die Identität von etwas Setzen und Bejahen zu, so ist damit allerdings die Identität von Wissen (Erkennen) und Sein gegeben.

Schleiermacher macht uns gleichfalls über die Identität jener beiden Gegensätze, zu denen wir in aufsteigender Erkenntniss gelangen, nicht klar. Es ist eben unmöglich, diese Identität, die den Möglichkeitsgrund alles Bestimmten, eben damit in den Gegensatz Gestellten enthält, zu begreifen.

Freilich, wenn man einmal eine solche Abstraktion bildet, die Abstraktion einer reinen Bestimmungslosigkeit, einer reinen (leeren) Einheit, darf man nicht etwas (bestimmtes) aussagen wollen. Aber man darf auch nicht eine solche Abstraktion ein Etwas, ein begründendes Weltprincip sein lassen. Auf solch unberechtigte Hypostasirung kommen wir immer wieder. Mag eine solche „Einheit" eine Idee sein, zu der wir bei Betrachtung der gegensätzlichen Wirklichkeit gelangen, indem wir von ihren Gegensätzen abstrahiren, aber man gebe ihr nicht Subsistenz oder Existenz.

Aber selbst schon die Idee einer solchen Einheit enthält etwas in sich Unmögliches.

Identität von Wissen und Sein hiesse Identität des Formalen und Materialen. Fasst man die höchsten Gegensätze so, dann leuchtet auch die Undenkbarkeit einer Einheit schon mehr ein. Einheit von Idealem und Realem, Wissen und Sein ist uns nämlich auch sonst wohl geläufig. Wir sagen: jede Erkenntniss ist Einheit der Vorstellung mit der Wirklichkeit. Die Möglichkeit einer solchen Einheit, so fährt man wohl fort, deute darauf hin, dass in dem Urwesen Wissen und Sein eins sind. Aber jener Ausdruck ist höchst inkorrekt. Die Wirklichkeit ist uns ja nur gegeben in der Vorstellung. Wir können nur Vorstellung mit Vorstellung vergleichen und nennen Erkenntniss eine solche Verknüpfung der Vorstellungen, die mit der sonst vorhandenen Regel der Verknüpfung übereinstimmt. Durch die Einwirkung der Aussenwelt auf uns entsteht bereits eine gewisse Regel der Verknüpfung, an der wir andere Verknüpfungen messen können, wobei die stillschweigende Überzeugung zu Grund liegt, dass es nicht einzigartige, nicht weiter zu subsumirende Verknüpfungen giebt, sondern jede einer Regel sich unterordnet, oder wenn nicht, die Schuld auf unserer Seite liegt.[1] Eine Beziehung zwischen Geist und Aussenwelt muss

[1] Wollte man die Vorstellung von 13 Personen am Tisch und die Vorstellung des Todesfalls einer unter ihnen als unter sich ver-

da sein, sonst könnte von einer Einwirkung der letzteren auf erstere keine Rede sein, aber nicht Identität. Denn das hiesse, dass Formales und Materiales, Aktivität und Passivität eins wären. Nur bei Geschiedenheit von Idealem und Realem kann von Erkenntniss die Rede sein.

Daraus folgt auch nicht das Prius des Einen vor dem Andern. Beide können auch stets in ihrer wesentlichen Geschiedenheit vorhanden gewesen sein. Denn wir können weder verstehen, wie man von blosser Aktivität zu etwas Gegebenem, noch umgekehrt von etwas blos Gegebenem zur Aktivität gelangen will.

Man kann das Urwesen vom pantheistischen Standpunkt aus rein geistig fassen oder geistig und real. Im letzteren Falle ist man aber gezwungen, die Indifferenz oder Einheit dieser beiden Momente auszusprechen. Denn eine Geschiedenheit derselben wäre nur denkbar unter Annahme einer Begrenztheit derselben, eine solche Begrenztheit vereint sich aber nicht mit der Annahme der reinen Bestimmungslosigkeit, die, wie man glaubt, allein auf Unendlichkeit und auf die Bedeutung eines begründenden Princips des Bestimmten Anspruch machen kann. Wir können von anderweiten Fassungen des Urwesens als „Wille“ oder als „Idee“ absehen, gegen die sich nur immer derselbe Einwand erheben würde und wenden uns nur kurz zu dem Versuch des Pantheismus, sein Urwesen nicht nur als „Substanz“, sondern auch als „Subjekt“ zu bestimmen und so den Pantheismus gleichsam über sich hinauszuführen, ein Versuch, den Hegel unternahm.

Die öde Bestimmungslosigkeit eines ruhenden Urwesens wird beseitigt. Es wird zum Geist, indem es in sich Unterschiede, Bestimmungen setzt und sie wieder zur Einheit aufhebt. In der Natur ist die Idee in ihrem Anderssein, im Menschengeist ist sie in ihrem Beisichsein, und wird eben hie-

---

knüpft ansehen, so würde diese Verknüpfung allerdings keiner vorhandenen Regel sich unterordnen, aber nur durch unsere Schuld.

mit zum Geiste. Es fragt sich: findet in der That eine Selbstvermittlung des absoluten Geistes statt in Gestalt einer wirklichen Entwicklung eines Processes, dessen Erscheinung dann die Weltwirklichkeit ist? Es scheint zunächst so.

Hegel geht aus von dem reinen Denken, in sich bestimmungslos, wie das reine Sein und mit letzterem identisch. Wir sehen von der Schwierigkeit einer solchen Identität ab und von der Schwierigkeit ein solches „Ansich", das doch irgendwie subsistent sein soll, sich vorzustellen und fragen: wie kommt es nun zu einer Bestimmtheit? Über diese Schwierigkeit hilft uns nun die Methode Hegels hinweg. Der Begriff bewegt sich mittelst des Gegensatzes weiter um so in Thesis, Antithesis und Synthesis und so fort in nothwendiger Entwicklung sich zu entfalten. Hier liegt offenbar dieselbe Unmöglichkeit vor wie bei Schellings Identität von Setzung und Bejahung: als ob der logische Gegensatz als solcher schon ein weiterführendes Princip wäre.

Aber die Möglichkeit einer Weiterentwicklung zugegeben, wie soll man sich das Anderssein der Idee, ihr Aussersichsein (in der Natur) vorstellen? Es liegt diesem Objektwerden offenbar die Vorstellung zu Grund, dass Selbstbewusstsein Einheit von Subjekt und Objekt sei. Ihre Anknüpfung in der Wirklichkeit würde diese Anschauung in dem Wechsel von Receptivität und Spontanität und in der Thatsache haben, dass der Geist zu seiner Selbstverwirklichung in der That des Objekts bedarf. Doch weiter: wenn nun die Idee in freilich unbegreiflicher Weise aus dem Anderssein zu sich zurückkehrt, muss eben damit die Naturwirklichkeit nicht selbst verschwinden? Gleichwohl ist sie stets vorhanden, wie reimt sich dies zusammen? Der Process der Selbstvermittelung ist offenbar ein ewiger, zeitloser, nicht in Momenten sich vollziehender. Ewig setzt der Geist sich als Natur, um sich in ihr als sich selbst zu erfassen, und so eine in sich erfüllte Einheit darzustellen. Eine ewige (zeitlose) Selbstbewegung ist für uns ein Widerspruch in sich. Das „Subjekt",

der „Geist“ geht hierdurch für uns wieder verloren. Ja, kann das Urwesen selbst für Hegel das Subjekt sein, das sich im Unterschied als identisch erfasst? Im Menschengeist erfasst es sich: aber es ist eben nicht ein Menschengeist, es sind Menschengeister. Es geht entweder auf in diesen Geistern, kann dann aber nicht zu sich zurückkehren, oder ist die der Vielheit zu Grunde liegende Einheit: die Menschengeister sind nur die Darstellungen des zu Grunde liegenden Geistes, dann haben wir wieder das „existente Allgemeine“.

Wie verhält sich endlich die Wirklichkeit zu dieser ewigen Selbstvermittelung? Sie ist ihre Darstellung. Aber wie erklärt sich die Entwicklung in der Weltwirklichkeit? Das Menschengeschlecht müsste doch stets vorhanden gewesen sein, wenn in der That jene Selbstvermittlung eine zeitlose ist, und nicht der Geist „Milliarden von Jahren warten musste, um zu seiner vollen Existenz zu kommen“ (Pfleid. Relig. phil. S. 419). Und wenn die Weltwirklichkeit Darstellung der ewigen Selbstvermittelung des Geistes ist, musste nicht auch das „Ansich“ des Geistes seine Darstellung haben?

Der Versuch des Pantheismus, Gott als Subjekt zu fassen, ist als gescheitert anzusehen. Dass die Aktivität zu ihrer Selbstverwirklichung eines Objekts bedarf, ist der richtige Gedanke, aber verkehrt war es, den Geist zum Objekt selbst werden zu lassen. Damit ging für Hegel wieder das Erstrebte verloren, es kam zu keinem Subjekt über der Weltwirklichkeit; in Wahrheit ist Gott doch nur der ruhende Hintergrund des Weltdramas, die substanzielle Grundlage der Natur und der Menschengeister.

Aber eben an das Verhältniss der Weltwirklichkeit zu dem „Absoluten“, wonach erstere die Erscheinung, Darstellung, Objektivation u. s. w. des letzteren, als des Ansichseienden, ist, knüpft sich folgende unausweichbare Alternative: 1. „Die Darstellung, Erscheinung u. s. w. ist das absolute Wesen selbst Dann kann letzteres, wenn überhaupt einmal ein Akt der Darstellung, Vergegenständlichung, stattgefunden hat,

mit diesem Akt nicht mehr als Ansichseiendes vorhanden sein. Als Ansichseiendes wäre es dann nur die voraufgegangene Bedingung der Einheit der Wirklichkeit, vermöge deren dieselbe den Anspruch auf ein „Universum“ machte. Das Urwesen hätte sich gleichsam in das Universum verwandelt, um selbst zu erlöschen. Wenn aber kein solcher Akt stattgefunden hat, also auch kein ansichseiendes Wesen der Welt voraufgegangen ist, dann würden wir von der Totalität der Welt lediglich als einer Idee sprechen, die sich auf gewisse uns vorliegende Thatsachen der Wirklichkeit gründete.

2. Das ansichseiende Urwesen bildet den bleibenden ewigen Grund der Weltwirklichkeit, die dann seine Erscheinung ist. Aber wenn diese Erscheinung etwas ist, wie haben wir uns ihr Ausgehen von dem „Unendlichen“ zu denken, das keines Aktes fähig ist. Wie entsendet es aus sich diese Darstellung? Wenn aber diese Erscheinung nur etwa einem Spiegelbilde zu vergleichen ist, so fragen wir, wo ist der Spiegel, in dem das Urwesen sich spiegelt? Er könnte das Auge beseelter Wesen sein, aber diese sind ja selbst ein Bestandtheil des Spiegelbildes des Absoluten. Es müsste ein Auge ausserhalb aller Weltwirklichkeit angenommen werden, für welches das Absolute erscheint, in dem es sich spiegelt.

E. v. Hartmann, dem Charakter unserer Gegenwart gemäss, in seinem Denken realistischer, lässt den unbewussten Geist nicht nur den Grund der Wirklichkeit, als seiner Erscheinung, sein, er schreibt dem Urwesen auch ein Eingreifen, ja allzeitliches Eingreifen zu, indem alle Geschehnisse Akte des Unbewussten sind. Aber eben dies führt zu einer Selbstaufhebung des eigenen pantheistischen Standpunktes. Merkt denn v. Hartmann nicht, dass er dann gar nicht mehr von einem subsistenten Unbewussten zu sprechen befugt ist, dass dann nicht nur faktisch, auch begrifflich kein Recht einer Unterscheidung zwischen Substanz und Erscheinung mehr vorhanden ist? Mit dem „allzeitlichen“ Eingreifen hat sich ja eben das Unbewusste sozusagen in die Weltwirklichkeit

verwandelt, aufgelöst, durch diese Verwandlung den einheitlichen Charakter der Welt bedingend, aber nicht sofern es als zeitloser Grund des Wechsels beharrt. Haltlos zwischen jener Alternative schwankend, lässt freilich Hartmann doch sein Unbewusstes noch fortsubsistiren und seine eigene Erlösung durch Erschaffung des Bewusstseins anbahnen.

Man wird nicht erwarten, dass wir die Undenkbarkeiten in dem Grundbegriff Hartmanns weiter beleuchten. Man wird es ähnlich wie Herakles bei einer seiner Arbeiten, dem Strom der Zeit überlassen können, diese Philosophie mit all ihren Ungereimtheiten und Abenteuerlichkeiten wieder hinwegzuschwemmen. Doch auf einen Punkt müssen wir noch hinweisen. Noch nach einer andern Seite, nämlich in Beziehung auf die Hypostasirung logischer Abstraktionen sehen wir bei Hartmann eine Art Selbstgericht des Pantheismus sich vollziehen. Die Unzulässigkeit derselben tritt in das grellste Licht indem diese Abstraktionen, Wille, Gedanke u. s. w. mit der grössten Ungenirtheit sich vor uns bewegen, der Wille greift um sich, erfasst die ihm „vor der Nase“ liegende Idee u. s. w. Es vergeht einem dabei zwar nicht das Hören, aber das Sehen, nämlich das klare geistige Sehen, und man fühlt sich in das Wunderland der Mythen versetzt.

Die pantheistischen Vorstellungen gehen von dem theoretischen Motiv des Welterkennens, nicht vom religiösen Motiv aus. Auch Schleiermacher lässt diese Anschauungen auf dem Weg der Speculation oder des Räsonnements entstanden sein. Ein Begreifen der Welt ist allerdings ausgeschlossen bei der Annahme eines in sich beschlossenen persönlichen Wesens, das durch einen plötzlichen unerklärlichen Akt („aus nichts“) die Welt gleichsam neben sich hinsetzt. Der Pantheismus sucht die innere Nothwendigkeit der Welt zu verstehen. Er will die Welt in eine innere Beziehung zu dem begründenden Princip setzen, das Nebeneinander zweier in sich abgeschlossener Grössen aufheben. Aber einmal war es ihm weniger

um die concret gegebene, als die Wirklichkeit überhaupt zu thun, so kam er mit ersterer vielfach in Conflikt. Dann wollte er das Gegebene mit Nothwendigkeit aus dem begründenden Princip hervorgehen lassen. Nun ordnen wir unter ein logisch Allgemeines das Einzelne mit Nothwendigkeit ein, aber wir dürfen nicht das logisch Allgemeine existent sein lassen, um das Einzelne aus ihm hervorgehen zu lassen. Die entstandenen Vorstellungen führten zu Skepticismus, zu dem Zweifel, ob es überhaupt ein begründendes Princip gebe, zur Wegräumung des unklaren Untergrundes oder Hintergrundes der Welt. Man sah darin nur einen störenden Schatten, der der concreten, fassbaren Wirklichkeit, dem einzig Seienden, die helle, klare Beleuchtung nahm, in die man es nun zu rücken unternahm.

Es erübrigt nur noch, kurz im Einzelnen nachzuweisen, dass der Pantheismus, wie er von religiösem Interesse nicht ausgeht, dasselbe auch nicht zu befriedigen vermag, oder, wo er es zu thun scheint, es nur durch Erborgung theistischer Anschauungen oder durch Schein zuwege bringt. Schon die Geringschätzung des Einzelnen, Bestimmten, im Gegensatz zu dem bestimmungslosen Einen, ist dem religiösen Verhältniss zuwider, dem es wesentlich ist, dass sich der Mensch als Kind Gottes, als Träger einer ewigen Bestimmung, nicht als ein aufleuchtendes und wieder in Nacht versinkendes Meteor betrachte. Es kann aber, wie schon bemerkt, überhaupt von einem Verhältniss Gottes zu dem Menschen keine Rede sein.

Zwar spricht Spinoza von einer intellektualen Liebe Gottes zu sich, an der wir als seine modi theilnehmen. „Liebe ist Freude mit der Vorstellung der Ursache.“ So gern wir das Moment der Freude in der Liebe anerkennen, so wenig kann die blosse Vorstellung der Ursache diese Freude zur Liebe steigern. Nur sofern diese Ursache zugleich beseelt, mit Gemüth und Herz begabt, vorgestellt wird, kann die Freude, die sie erregt, zur Liebe werden. Ist diese Ursache eine solche, die wirkt, unbekümmert darum, ob Jemand von

ihrem Wirken Freude empfinden kann oder nicht, wie die blühende Blume, die aufgehende Sonne, so kann nur in abgeschwächtem Sinn von Liebe die Rede sein.

Bei Fichte finden wir Äusserungen des religiösen Pathos in: „Die Bestimmung des Menschen." Mit Vorliebe braucht er die Anrede: „o Unendlicher." Ohne Frage ergreift uns beim Anhören dieses Wortes ein gewisser Schauer der Andacht, zumal wenn das Wort mit Nachdruck ertönt. Offenbar ist dabei unsere Phantasie betheiligt. Sie hat die Vorstellung einer nicht auszumessenden Grösse, Kraft u. s. w. Aber ist sie nach Fichte dazu berechtigt? Ist denn bei ihm nicht „unendlich" ein rein negativer Begriff, nämlich das, was nicht die Form der Bestimmtheit eines Einzelwesens an sich trägt? Kann das Wort in diesem Sinn die geringste erhebende Wirkung üben? Aber wozu dann sein Gebrauch mit solcher Emphase? (cf. II, 306, 307.) Kann Fichte sein Urwesen anreden?: „Du wirkest in mir die Erkenntniss meiner Pflicht, wie? das weiss ich nicht; Du weisst, was ich denke; durch welchen Akt Du dieses Bewusstsein zu Stande bringst, darüber verstehe ich nichts. Ja ich weiss, dass der Begriff eines Aktes nur von mir gilt." Aber wie kann denn das Unbegreifliche überhaupt angeredet werden, wie kann überhaupt von einem Wissen, Wirken, ohne Unterschiebung theistischer Vorstellungen die Rede sein?

Wodurch erhält das Abhängigkeitsgefühl Schleiermachers seinen religiösen Charakter? Schlechthin abhängig als Sinnenwesen fühle ich mich von dem Ganzen der Weltwirklichkeit. Wodurch wird nun dieses Abhängigkeitsgefühl aus einem peinlich erdrückenden ein tröstliches? Wodurch wird diese Abhängigkeit aus reinem Untergebensein zur Ergebung? Nur sofern ein Wesen da ist, welches einen Willen hat, in dem ich mich ergeben kann, nur sofern dieser Wille gütig, auf mich speciell gerichtet ist, sofern also dieses Wesen mir näher steht als der unpersönlichen Creatur. Aber thut es das nach Schleiermacher? Wie kann also das

Abhängigkeitsgefühl zum religiösen werden? Nur durch unvermerkte Substitution theistischer Vorstellungen.

Der Intellektualismus Hegels kann ebenso wenig zu einer Befriedigung des religiösen Interesses führen. Das Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist erscheint auf untergeordneter Stufe in der Form der Vorstellung. Der Geist als endlicher, d. h. sofern er von der Natur sich abhängig und daher unfrei findet, erhebt sich zu dem Geist, als dem absolut freien, aber in der inadäquaten Vorstellung eines von ihm Geschiedenen, ihm gegenüber Befindlichen, und schliesst sich mit ihm zusammen im Cultus. Dieser Geist, in der Sphäre der Religion oder der blossen Vorstellung als ein gegenüberstehender aufgefasst, ist für das Denken der eigene Geist selbst eben nach seinem Wesen, dem gegenüber seine Endlichkeit als aufzuhebendes Moment erscheint. Will man auf dem Standpunkt des reinen Denkens noch von Religion reden, so kann sie höchstens in dem „erhabenen Bewusstsein, in dem höchsten absoluten Genuss der absoluten Erhabenheit“ über alles blos Äusserliche, Zufällige, mit einem Wort Endliche bestehen. Das würde aber eine Umdeutung des Begriffes Religion sein, welche das einfache religiöse Bewusstsein nicht erträgt.

Die Einwürfe also, welche der Pantheismus gegen die Persönlichkeit Gottes als eine Verendlichung desselben erhebt, sind für uns nicht stichhaltig, weil sie von einer in sich unhaltbaren Vorstellung von der Unendlichkeit Gottes ausgehen, eine Vorstellung, welche zugleich das religiöse Interesse unbefriedigt lässt.

---

7. Abschnitt.

Abwehr der Einwendungen, die gegen die Persönlichkeit Gottes vom kritischen Standpunkt aus erhoben werden.

Dieselben Vorwürfe einer Verendlichung Gottes bei Annahme von Persönlichkeit werden auch von dem Standpunkt einer kritischen Erkenntnisstheorie aus erhoben und vielleicht mit stärkerem Gewicht. Führt nicht eine Prüfung des Umfangs unseres Erkenntnissvermögens zu dem Ergebniss, dass unsere Erkenntniss lediglich auf das Gebiet der Sinnenwelt beschränkt bleiben müsse, dass somit die Anwendung unserer Anschauungs- und Denkformen auf das höchste Wesen eine Verendlichung desselben im Gefolge habe? Wir antworten zunächst: Eine Erkenntniss des höchsten Wesens streben wir auch durchaus nicht an, wir wollen blos die Thatsachen unserer subjektiv-religiösen Erfahrung in ihrer Realität aufrecht erhalten. Zu dem Behuf behaupten wir von Gott Persönlichkeit und müssen dann allerdings alles das für Gott voraussetzen, was dieser Begriff in sich schliesst. Somit ist Persönlichkeit Gottes für uns ein Postulat, vergleichbar den von Kant aufgestellten Postulaten. Doch, man wird mit unserer Antwort nicht zufrieden sein, man wird einwerfen: Ja, aber Kant, indem er einen persönlichen Gott postulirte, betonte doch zugleich sehr energisch, dass hiermit nicht zugleich ein Zeitverlauf in Gott gesetzt sein dürfe, also kein Nacheinander von Vorstellungen oder Willensakten, kein Getrenntsein des Willens von seinem Objekt. Verlangte er nicht ausdrücklich, dass die sogenannten ontologischen Eigenschaften: Unendlichkeit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit, als regulativer Kanon für alle im praktischen Interesse geschehenden Aussagen über Gott zu gelten haben, um einer Verendlichung

Gottes vorzubeugen? Und hatte nicht die Persönlichkeit Gottes für ihn volle Realität, obwohl er den Zeitverlauf von Gott fernhielt? Ganz recht, aber was die erste Frage anlangt, so dürfen wir doch nicht vergessen, dass nur seine Anschauung der Phänomenalität des Raumes und der Zeit ihn bewog, nicht sowohl von Gott, als von der Wirklichkeit an sich und darum auch von Gott den Zeitverlauf fern zu halten. Wer gegen die Eintragung eines Zeitverlaufs in Gott protestirt, muss, wenn sein Standpunkt nicht ein pseudokritischer sein soll, den Zeitverlauf als eine blos subjektive Anschauungsform der Sinnenwesen behaupten. Was die zweite Frage anlangt, so wollen wir gern zugeben, dass für Kant die Persönlichkeit Gottes Realität war, trotz der Wegnahme derjenigen Bedingung, unter welcher allein Persönlichkeit für uns denkbar ist. Sie konnte für ihn Realität sein, während sie es für uns in diesem Fall nicht sein kann, aus folgendem Grunde: Vernunft und Wille bedurfte das Urwesen, um die Bestandtheile des höchsten Gutes in Harmonie zu bringen. Hiermit war allerdings auch ein Widerspruch für unser Vorstellen gesetzt, indem eine Bethätigung Gottes gefordert wurde, welche eben als Bethätigung Zeitverlauf involvirte, der doch andererseits von Gott auszuschliessen war. Doch war dieser Widerspruch erträglich, weil es nicht ein unmittelbares, eigenes Innewerden war, welches eine Bethätigung Gottes aussagte, sondern weil diese Bethätigung gefordert wurde durch einen nicht ganz einfachen Schluss des reflektirenden Denkens. Hingegen würde es ein unerträglicher Widerspruch, ja eine Art geistigen Selbstmords sein, wenn ich einerseits von einer „wirklichen, persönlichen Wechselbeziehung Gottes zu mir“ rede, von einer „ganz concreten Bethätigung des Geistes Gottes in mir in einer zeitlichen Aufeinanderfolge von Liebeserweisen“ und andererseits die strengste Zeitlosigkeit (Lipsius, Dogm. S. 266) von Gott behaupte. Mit anderen Worten: die Persönlichkeit Gottes hat subjektive Realität fürs Gemüth, aber um keinen Preis eine objektive für das Wesen Gottes

selbst! Diejenigen, welche so sprechen, lehnen gewöhnlich für ihre Person religiöses Leben ab, wollen aber doch denen, die desselben bedürftig sind, noch ein unantastbares Plätzchen für ihren persönlichen Gott übrig lassen: eben in den Tiefen des eigenen Gemüthes. Wie etwa D. Strauss auch für sein Universum als dem „Urquell alles Guten und Vernünftigen" noch Pietät forderte, obwohl wir berechtigte Zweifel hegen dürfen, ob er seinem Universum, das ja für ihn nur die ungeheure Weltmaschine ist (A. u. n. Gl. S. 368), je die religiöse Verehrung pietätvollen Angedenkens gewidmet hat.[1] Für uns ist es ein psychologisches Problem, wie Jemand, der wirklich Bethätigungen Gottes an sich erfährt, die theoretische Unmöglichkeit solcher Bethätigungen statuiren kann. Sein religiöses Bewusstsein wird in diesem Fall entweder unter einem unerträglichen Zwiespalt hinsiechen, oder er wird in der religiösen Erfahrung reine Einbildung erkennen, oder er wird endlich zweifeln, ob denn wirklich Persönlichkeit Gottes eine theoretische Unmöglichkeit in sich enthält.

Glücklicherweise ist es nur die kritische Erkenntnisstheorie Kants, welche zu jener theoretischen Unmöglichkeit führt. Wer sie nicht theilt, für wen die Wirklichkeit als solche dem Zeitverlauf unterliegt, der wird sich ernstlich fragen müssen, ob er nicht auf einen pseudokritischen Standpunkt geräth, wenn er dennoch Zeitverlauf von Gott **unbedingt** fernhält.

Wir fragen nun: Muss der Vorwurf einer Verendlichung Gottes von **jedwedem** Standpunkt einer unbefangenen, kritischen Erkenntnisstheorie erhoben werden?

---

[1] Interessant ist zu sehen, wie Strauss den Pantheismus nicht völlig abstreifen oder wie A. Ritschl sich ausdrückt, den „Romantiker" nicht verleugnen kann; während er eben (S. 151) das Universum als Summe seiner Theile, als Inbegriff seiner Erscheinungen definirt hat, lässt er es gleich nachher das „sich zusammenhaltende und sich selbst in absolut gleicher Lebensfülle erhaltende Ganze" sein (S. 152, 153).

Es würde auch jetzt die Unendlichkeit Gottes sein, welche man durch Persönlichkeit gefährdet sieht. Unendlichkeit Gottes besagt jedoch auf diesem Standpunkt nichts Positives, sondern lediglich, dass Gott nicht ein Endliches ist. Mit dieser Fassung von Unendlichkeit erklären wir uns einverstanden. Eine Unendlichkeit des Seins und nicht minder eine qualitative Unendlichkeit der Kraft sind für unsere Vorstellung nicht vollziehbar; denn Kraft — das wird einem Jeden einleuchten — ist nur Kraft, sofern sie irgend eine Bestimmtheit hat. Kraft in Form einer blossen Potenz, welcher allerdings Unendlichkeit insofern zukommt, als sie die Möglichkeit aller möglichen Kraftäusserungen in sich trägt: eine solche, blos potenzielle Kraft giebt es für unser realistisches Denken nicht. Die Aussage der Unendlichkeit ist also für uns lediglich ein analytisches Urtheil. Wir fassen Gott als das begründende Princip der Welt: er ist gegenüber dem Begründeten-Endlichen das Begründende-Unendliche. In dieser Beziehung steht freilich Gott in schlechthinigem Gegensatz zur Weltwirklichkeit. Aber schliesst denn dieser doch zunächst nur formelle Gegensatz die Folgerung ein, dass von Gott nichts ausgesagt werden dürfe, was von der Wirklichkeit gilt? Ist es nicht vielmehr auch wieder eine Art von Dogmatismus, eines versteckten, der sich das kritische Gewand übergeworfen hat, jenen Gegensatz Gottes zur Welt, sogleich in denjenigen einer schlechthinigen, allseitigen Geschiedenheit zu verwandeln? Lässt man doch Gott, wenn man seine Existenz annimmt, in irgend einer Beziehung zur Welt stehen. Wie ist eine solche Beziehung denkbar bei schlechthiniger, allseitiger Geschiedenheit von der Welt? Wie kann Gott, wenn es für ihn schlechthin keinen Zeitverlauf giebt, mit einer Wirklichkeit in Beziehung stehen, die einem fortgehenden Wechsel und Veränderung unterliegt? Steht er mit einer im Wechsel begriffenen Welt in Beziehung, so muss es auch für ihn einen Zeitverlauf geben. Wer die Phänomenalität der Zeit behauptet, sieht sich nothwendig zur Annahme eines ewig ruhenden Systems

der Wirklichkeit mit complicirter Gliederung der Über- und Unterordnung seiner Bestandtheile, die nur uns Sinnenwesen in Form eines causalen Geschehens, also eines Wechsels, eines Nacheinander erscheint. Aber welche Bedeutung will man dann noch Gott geben? Dieses ewig ruhende, also in sich begründete und geschlossene System repräsentirte selbst das einzige, also auch höchste Wesen. Nimmt man aber einen Wechsel nicht nur unserer Vorstellungsbilder, sondern der Wirklichkeit an, so würde es doch unbesonnene Voreiligkeit sein, von vornherein den Zeitverlauf von Gott fernzuhalten. Wenn seine Annahme im religiösen Interesse liegt, so bedarf es doch zum mindesten einer eingehenden Prüfung, ob in der That innere, im Wesen Gottes selbst liegende Gründe, die Ausschliessung der Zeit von ihm fordern, da erkenntnisstheoretische Erwägungen nicht dazu drängen. Sonst steht man statt auf dem kritischen, auf dem pseudokritischen Standpunkt einer insgeheim vorgefassten Meinung der absoluten Geschiedenheit Gottes von der Weltwirklichkeit.

Wir fragen: ist die Annahme einer Phänomenalität der Zeit begründet? Wenn nicht: ist die Ausschliessung des Zeitverlaufs von Gott begründet?

1. Wenn Kant die Phänomenalität der Zeit behauptet, so stützt er sich darauf, dass sie etwas Apriorisches sei (Metaph. Erörterung der Zeit, 1 u. 2). Sie sei nämlich eine nicht durch die Erfahrung gewonnene und sie sei eine nothwendige Vorstellung: Momente, welche die Apriorität ausmachen. Unsere obige Untersuchung über Entstehung der Zeitvorstellung zeigt, dass dieselbe allerdings nicht unmittelbar durch die Erfahrung begründet ist, vielmehr auf der Reflexion beruht, die sich auf den Vorstellungsgehalt richtet, zugleich aber, dass ohne eine Aufeinanderfolge der Vorstellungen die Reflexion nie und nimmer Empfindung und Vorstellung der Zeit hervorbrächte. Sie ist also Resultat der Spontaneität in uns, aber einer Spontaneität, welche diese Vorstellung nur deswegen hervorrufen kann, weil der Inhalt, welcher ihr Objekt bildet,

vermöge seiner eigenthümlichen Beschaffenheit sie zu dieser Vorstellung nöthigt. Die Zeit ist demnach allerdings nur die Vorstellung eines Wesens, welches mit reflektirendem Bewusstsein begabt ist. Dies besagt jedoch etwas ganz anderes als die Apriorität Kants. In ihr liegt eine starre Gegebenheit vor aller Erfahrung. Phänomenalität der Zeit in diesem Sinn ist völlig unhaltbar. Unmöglich kann das Subjekt ein Chaos von Empfindungen durch die gegebenen Formen der Anschauung und die Kategorien des Verstandes, von sich aus, gestalten und zu Objekten formen. Denn ein solch chaotisches Material ist doch nicht von vornherein in uns, wie die Formen, in die es geschoben wird, sondern wir empfangen, was wir schliesslich zu Objekten und damit in die Sphäre der Erkenntniss erheben, es ist also anzunehmen — wenigstens ist eine solche Annahme zunächst das natürlichste —, dass dasselbe bereits in gewisser Ordnung und Verknüpfung von uns empfangen wird, so dass die Thätigkeit des Ich nicht sowohl darin besteht, jene Eindrücke in fertige Formen zu giessen, als vielmehr anzuerkennen, was bereits vorhanden ist, gleichsam nur sein Siegel aufzudrücken. Völlig unbegreiflich wäre es, wie das Subjekt seine Formen gerade so verwenden könnte, die Formen der äusseren Anschauung z. B. gerade in denjenigen Verhältnissen, dass zwischen den einzelnen Subjekten und in den einzelnen Subjekten völlige Übereinstimmung herrschte. Aber wenn die Phänomenalität im Sinn Kants nicht haltbar, wenn vielmehr eine objektive Begründung der Zeitvorstellung erforderlich ist, so könnte doch das Nacheinander unserer Vorstellungen seine Begründung in etwas haben, das selbst nicht die Gestalt des Wechsels, der Veränderung an sich trägt. Es würde dann die Zeitvorstellung auf der beschränkten Aufnahmefähigkeit endlicher Wesen beruhen, welche ein ruhendes Verhältniss der Über- und Unterordnung, einen blossen „Bedingungszusammenhang“ in der Wirklichkeit als ein Nacheinander von Ursache und Wirkung auffasste.

Dies war die Ansicht Lotze's (Mikrok. III, 597 ff.). Es ist das Problem der Bewegung, auf das sich die Frage concentrirt. Denn aller Wechsel in der Aussenwelt ist auf irgend eine Art der Bewegung zurückzuführen. Nun lassen wir uns von Lotze wohl die Beseitigung der Vorstellung einer Ortsveränderung im Raum gefallen, indem die Vorstellung einer Bewegung im Raum durch die Veränderung der gegenseitigen inneren Beziehungen der Dinge hervorgerufen werde, eine Veränderung, welche die Dinge bestimmt, in dem intelligiblen Zusammenhang der Wirklichkeit den Ort ihres Ungleichgewichts zu verlassen (Metaph. S. 308). Aber eben die Veränderung, den Wechsel im Wirklichen lassen wir uns nicht rauben.

Wir freuen uns, dass er in seiner „Metaphysik" die Vorstellung der Wirklichkeit als eines Systems von ruhender Gliederung ohne Fluss, die nur unserm Erkennen in zeitlicher Succession anschaulich wird, fallen lässt, und den lebendigen Fluss derselben behauptet. Er beugt mit Recht nur dem vor, dass die allgemeinen Gesetze und die Zeitvorstellung, die wir nur durch Abstraktion von dem lebendigen Wirken gewinnen, nur als ein prius angesehen werden, dem die Wirklichkeit sich zu fügen habe.

In der That, die Vorstellung der Wirklichkeit, als eines Systems mit starrer Classification seiner Glieder, berührt nicht nur unser Gemüth frostig, sie verwickelt sich auch in unlösbare Schwierigkeiten.

Erstens ist es schon unvorstellbar, wie ein Verhältniss von Bedingendem und Bedingtem von uns in das von Ursache und Wirkung umgesetzt werden soll. Denn wenn die Bedingung ein wirkliches wird oder ist, so ist sie eben Ursache, und kann nicht erst von uns dazu umgesetzt werden. Findet aber das Verhältniss von Bedingendem zu Bedingtem zwischen Vorstellungen oder Ideen statt, so kann doch ein solches Verhältniss zwischen Ideen von uns nicht in das Verhältniss von Ursache und Wirkung umgesetzt werden, man

müsste dann eine unbegreifliche Identität zwischen Gedanke und Sein annehmen.

Ferner: Müsste nicht, so gewiss die innere Bedingungsordnung der Dinge eine ewig verharrende ist, für unsere erkennende Thätigkeit die Ursache unaufhörlich wirken? Oder vielmehr, die Wirkung würde auch für uns eine schon immer vorhandene sein; wir erhielten also auch für unser Vorstellen eine Welt von ewig verharrendem Gleichgewicht ihrer Bestandtheile. Und doch nehmen wir das Gegentheil wahr.

Endlich drittens, wenn die Wirklichkeit als ruhend zu betrachten ist, so ist unser Vorstellen, als im Wechsel sich vollziehend, kein Bestandtheil der Wirklichkeit, es ist Erscheinung eines an sich ruhenden Grundes. Dann aber ist einmal der Zusammenhang zwischen der ruhenden geistigen Substanz und ihrer beweglichen Erscheinung räthselhaft, da ein ursächliches Verhältniss (wie es auch Kant annimmt) durch die Voraussetzung ausgeschlossen ist. Und dann würde, auch wenn ein solcher Zusammenhang denkbar wäre, doch nur folgen, dass unser Vorstellen mit der Weltwirklichkeit nichts zu thun hat, sondern nur eben die Wirkung eines Bestandtheils dieser Wirklichkeit, des geistigen Wesens in uns, ist. Aber wozu dann überhaupt noch eine Wirklichkeit neben jenem geistigen Wesen annehmen? Der Fichtesche Standpunkt ist in der That die Consequenz einer Phänomenalität der Anschauungsformen. Das Ich projicirt dann die Vorstellungswelt aus sich.

Die Phänomenalität der Zeit im Sinne Kants und in dem eben angegebenen Sinn ist nicht haltbar. Was könnte uns überhaupt, da wir ihre Apriorität als blossen Schein erkannt haben, zur Annahme ihrer Phänomenalität verleiten? Eben dies, was nach gewöhnlicher Meinung auch ihre Übertragung auf Gott verhindert.

2. Wenn man sich sträubt Zeitverlauf in Gott zu verlegen, so geschieht dies in der Meinung, dass damit Gott einer Beschränkung unterworfen würde. Man fasst nämlich Zeit

etwa als einen Strom, der selbständig dahinfliesst, und alles mit unwiderstehlicher Gewalt in sich hinein- und mit sich fortzieht. Wenn freilich Zeit ein solches Dasein für sich besitzt, so würde ihre Anwendung auf Gott eine Abhängigkeit desselben mit sich führen, die mit seiner Eigenschaft, das begründende Princip der Welt zu sein, unvereinbar ist. Es würde damit gegen den Kanon, der den einzigen, aber auch unverletzbaren bei unsern Aussagen über Gott bildet, gefehlt werden. Eben diese Vorstellung von Zeit, als eines die Dinge zwingenden und in sich zwängenden „Etwas" führte zu dem Gedanken ihrer Phänomenalität in jenem zweiten Sinn.

Aber diese Vorstellung kann man wegweisen, ohne doch diese Phänomenalität zu behaupten. So wenig der Raum ein Gefäss ist, das die Dinge in sich fasst oder ein Princip, welches alle Formen und Verhältnisse der Wirklichkeit ermöglicht, so wenig es ein „Sein" oder eine „Kraft" für sich giebt, so wenig giebt es eine Zeit als fortlaufende Linie oder als ein Strom, der an sich leer, der Erfüllung durch die Dinge bedarf. Es ist dies die so oft gerügte Verkehrtheit, das was man von der concreten Wirklichkeit abstrahirt hat, als Möglichkeitsgrund vor dieselbe zu setzen.

Wir haben einen Wechsel der Vorstellungen; dieser Wechsel hat seine objektive Begründung in dem Wechsel, in der Veränderung der Wirklichkeit, die Reflexion auf den Wechsel der Vorstellungen erzeugt die Empfindung und Vorstellung der Zeit. Mit dieser Fassung schlagen wir die rechte Mitte zwischen zwei Extremen ein. Und was sollte nun in der That in dem Wege stehen Zeitverlauf in Gott zu verlegen, wenn doch ein Nacheinander, ein Wechsel von Bethätigungen durch das religiöse Bedürfniss von Gott erfordert wird? Widerspricht die Annahme eines Wechsels denn an sich unserm obigen Kanon? Ist man nicht von einem andern Gesichtspunkt aus gleichfalls genöthigt, die Geltung des Zeitverlaufs auch für Gott zu behaupten? Wenn nämlich der Wirklichkeit Veränderung und Wechsel zukommt und Gott

— wie ja selbstverständlich ist, wenn man überhaupt sein Dasein annimmt — mit dieser Wirklichkeit in Beziehung steht, so muss auch der Zeitverlauf für ihn Geltung haben, vermöge eines Wechsels der Weltbilder.

Unser Kanon, der uns bei den Aussagen über Gott leitet, ist also der, nichts von ihm zu prädiciren, was seiner Eigenschaft das begründende Princip der Wirklichkeit zu sein widersprechen würde.

Was uns z. B. abhält die Kategorien der Substanz und Causalität auf ihn anzuwenden, ist nicht der Grund von Kant, weil diese Kategorien sich nur auf Erscheinungen beziehen, sondern weil ihre Anwendung auf Gott anderweitige Unzulässigkeit enthält. Für uns haben nämlich auch diese Kategorien nicht den Charakter der starren Gegebenheit, welchen sie bei Kant besitzen. Sie beruhen lediglich auf einer Bestätigung dessen, was uns die Wahrnehmung bietet. Diese Kategorien bestehen in einer Anerkennung dessen, was eben vermöge seiner gegebenen Beschaffenheit nur in diesen Formen anerkannt werden kann. Diese Anerkennung ist allerdings nur möglich vermöge unserer Spontanität, welche eine schon vorhandene Verbindung der Vorstellungen auffasst und festhält.

Wenn wir nun die Kategorie der Causalität nicht auf Gott anwenden, so geschieht dies nicht wegen des damit verbundenen Zeitverlaufs, sondern weil die uns allein bekannten Ursachen im Bereich der physischen Wirklichkeit gerade nur so viel zu wirken vermögen, als ihr Verhältniss zu anderen ihnen gestattet: eine Einschränkung, die selbstverständlich für Gott unzulässig ist. Gott „causa sui“ zu nennen, hebt die in dem Begriff Ursache für Gott liegende Unzulässigkeit nicht auf und fügt einen logischen Widerspruch hinzu.

Wollten wir ihn ferner unter der Kategorie der Substanz denken, weil seine Selbstthätigkeit doch in Etwas haften müsse, so ist zu entgegnen, das dieses Haften in einem un-

definirbaren Etwas, dieses Befestigtsein in einer Grundlage eine zwar unserer Sinnlichkeit bequeme, nichtsdestoweniger aber für unser Denken unvollziehbare Vorstellung ist. Das Wesen Gottes ist nicht ein unsagbares Etwas, an dem, man weiss nicht wie, Aktivität haftet, sondern eben diese Aktivität selbst, als wahrhaft freie gedacht, ist sein Wesen.

Wir haben gesehen, dass die Eintragung eines Zeitverlaufs in Gott sehr wohl mit einer unbefangenen und dabei vorsichtigen Erkenntnisstheorie sich vereint. Aber vielleicht könnte die Bestimmtheit, welche jeder Thätigkeit anhaftet, Gottes unwürdig erscheinen; denn eine inhaltliche Bestimmtheit mussten wir ja für die Bethätigung Gottes verlangen. Gott muss irgend einen Inhalt (in welcher Form man ihn sich denken mag) umfassen; kann er dann unendlich sein? Aber wie wir oben die Unendlichkeit der Ausdehnung und der Kraft ablehnten, so müssen wir jetzt auch die Unendlichkeit der Zahl in Bezug auf die Vorstellungen Gottes ablehnen. Unendlich können sie wohl relativ sein, in Bezug auf unsere Fassungskraft, aber nicht für Gott. Was soll solch eine Unendlichkeit auch für einen Werth haben, dass man sie Gott durchaus beilegen will? Diese ganze Hochschätzung einer vagen Unendlichkeit gegenüber dem Umfassten, Umgrenzten gehört in die pantheistische Anschauungsweise. Ein solches Unendliche geht dem Endlichen nicht in der Weise vorher, dass das letztere gleichsam Ausschnitte aus jenem bildete. Eine Beschränkung kann eine auferlegte oder selbstgesetzte sein; eine auferlegte fällt für Gott selbstverständlich weg. Eine Unendlichkeit, die nicht umfasst, begriffen werden kann, kommt wenigstens dem Werthe nach mit dem Nichts überein. Denn Werth hat nur, was begriffen, umfasst werden kann. Die einzige Unendlichkeit im positiven Sinn, die wir Gott beilegen, ist die der Zeit. „Sowohl die Bethätigungen Gottes als der Strom seiner Gedanken ist ein anfangsloser, nie in Ruhe gewesener, aus keinem Stillstand zur Bewegung angeregter“ (Lotze, Mikrok. III, 573).

Anhang.

Die unerträgliche Discrepanz, welche entsteht, wenn man die religiösen Aussagen in ihrem ungeschmälerten Recht lassen will und zugleich theoretisch ihre Möglichkeit nicht einsehen kann, vielmehr im Grund ihre Unmöglichkeit behauptet, zeigt uns die Lipsius'sche Gotteslehre. Da es heut zu Tage selbst in gewissen Kreisen von Theologen Mode geworden ist, mit Achselzucken die Unvermeidlichkeit einer solchen Discrepanz zu behaupten, so ist es wohl am Platz, die Folgen einer solchen unbegründeten Behauptung eben an dem Beispiele von Lipsius zu beleuchten.

Wie es scheint, ist es der pseudokritische Standpunkt, auf dem Lipsius steht. Er deutet nirgends an, dass er in der Auffassung des Zeitbegriffs mit Kant übereinstimme. Die Weigerung, Zeit in Gott zu verlegen, hat in der vorgefassten Meinung einer schlechthinigen Geschiedenheit Gottes von dem Endlichen ihren Grund. „Das Absolute ist von allem Endlichen schlechthin unterschieden" (cf. auch Dogm. S. 196). Freilich erscheint ihm auch die Zeit als ein „Strom", der das „Endliche in sich hineinzieht" (S. 227). Auch verbietet er, Gott in die Zeit zu „verflechten". Doch ist es wohl weniger diese unrichtige Auffassung der Zeit als eines gebieterischen Etwas, als jene vorgefasste Meinung, welche ihn bestimmte, so unbedingt von Gott die Zeit zu negiren.

Doch sei dem, wie ihm wolle; jedenfalls formulirt Lipsius die Aussagen des religiösen Bewusstseins so, dass sie zu ihrem ungeschmälerten Recht kommen. „Gott bethätigt sich im menschlichen Gemüth ganz concret," „im Gebet stehen sich Mensch und Gott gegenüber als ich und Du," andererseits aber zeigt sich, dass von dem durch das religiöse Bedürfniss gesetzten höchsten Wesen in der That nichts ausgesagt werden kann. Denn es kann nicht als Causalität im eigentlichen Sinne vorgestellt werden und da es über Raum und Zeit schlechthin erhaben ist, so können auch keine Akte von ihm

prädicirt werden. Gleichwohl versucht er den Begriff des Absoluten oder des transcendenten Grundes auf seinen „geistigsten Ausdruck“ zu bringen. Dieser geistigste Ausdruck kann aber doch nichts Positives enthalten; denn sonst sagen wir ja doch irgend etwas aus, und wir können doch nichts aussagen, da unsre Kategorien dem endlichen Geistesleben entnommen sind. Und hebt nicht in der That Lipsius die Aussagen, die er von dem Absoluten bringt, in gleichförmiger Monotonie selbst immer wieder auf? (S. 186—196.) Doch nein, als Geist soll es bestimmt werden, indem wir alle Bestimmungen, welche in dem Begriff der Geistigkeit nothwendig enthalten sind, auf das Absolute übertragen. Wir würden Lipsius gern die Inconsequenz nachsehen, in welche er hiemit geräth, indem ja der Menschengeist doch immer ein Endliches ist, wenn wir nur endlich einmal etwas Positives zu hören bekämen. Aber nein; denn Selbstbestimmung ist zwar ein Wesensmoment des Geistes, aber, „da wir uns keine Selbstbestimmung denken können (wir fügen hinzu: da es keine Selbstbestimmung giebt) ohne Zeitverlauf, so ziehen wir das Absolute in die Sphäre der Endlichkeit herab, indem wir es unter diesem Prädicat vorstellen“ (S. 194). Statt dessen zieht Lipsius die Bezeichnung „insichgeschlossene und selbstmächtige Causalität“ für das Absolute vor, wird es aber dem Leser nicht verübeln können, wenn er sich unter diesem geistigsten Ausdruck bei der hinzugefügten Verklausulirung absolut nichts vorstellen kann.

Wir gelangen also in der That zu keiner Aussage über das Absolute, gleichwohl wird von einer „approximativen Erkenntniss desselben gesprochen, von einem annäherungsweisen Erfassen durch das begriffliche Denken.

Und nun die religiösen Aussagen? Der Hiatus zwischen ihnen und dem Erkennen wird auch von Lipsius anerkannt. Gleichwohl soll der „Begriff“ des Absoluten einen Kanon bilden für die fortschreitende Vergeistigung der religiösen Vorstellungen. Aber wie, wenn doch der Begriff des Absoluten

darin besteht, dass nichts von demselben ausgesagt werden darf? So sehr wir die religiösen Aussagen geistig verdünnen, etwas muss doch immer ausgesagt werden. Und eben dies, dass noch etwas ausgesagt wird, erlaubt ja der Kanon des Absoluten nicht. Die Läuterung würde darin bestehen, dass die religiöse Vorstellung als inadäquat einfach aufgehoben wird. Vorsichtigerweise sagt Lipsius, die Läuterung sei immer nur eine „annäherungsweise". Aber eben hierin zeigt sich die Haltlosigkeit dieses Standpunktes, dass er die religiöse Vorstellung nicht beseitigt, und eine „richtigere" an die Stelle setzt, wie z. B. Schleiermacher von einer Bethätigung Gottes am Gemüth nichts wissen will. Die Inconsequenz ferner dieses Standpunktes zeigt sich darin, dass er einerseits jenen Hiatus aufzeigt, andererseits sich doch den Schein einer Überbrückung vermittels des speculativen Denkens giebt. „Die Übertragung von Liebe, Güte, Gerechtigkeit auf Gott, verwickle das verständige Denken in unauflösbare Widersprüche, denen gegenüber die Speculation die Offenbarung des göttlichen Liebenswillens mit dem Walten seiner Heilsordnung gleichsetzt, dieses aber als die fortschreitende Selbstmittheilung des göttlichen Geistes an den Menschengeist beschreibt" (S. 265). Dieses würde uns auf die Vorstellung Gottes als des ruhenden Möglichkeitsgrundes der einzelnen endlichen Vorgänge führen, sodass diese Vorgänge auf ihn zurückgehen, ohne doch seine Handlungen zu sein. Doch Lipsius sieht selbst ein, dass damit der religiösen Vorstellung nicht genügt ist, welche die göttliche Liebe in Gestalt einzelner Liebeserweise fasst. So gesteht die Speculation selbst ihre Ohnmacht ein, und die Darstellung der Gotteslehre schliesst mit dem Geständniss des Hiatus, mit welchem sie beginnt.

Einem solchen Standpunkt gegenüber, dem das nothwendigste Erforderniss eines Standpunktes, nämlich fester Grund und Boden, fehlt, wird jedes einfache religiöse Gemüth in die peinlichste Stimmung sich versetzt fühlen.

Freilich wird auch in der hergebrachten orthodoxen Dar-

stellung der Gotteslehre eine unüberbrückbare Kluft durch Nebeneinanderstellung der sogenannten ontologischen und der psychologischen Eigenschaften Gottes eröffnet. Aber der Fehler ist hier mehr nur ein formeller, indem man bona fide handelt. Aber er ist doch insofern verhängnissvoll, als er den Anfänger leicht zur Skepsis führen kann.

8. Abschnitt.

Welchen Standpunkt nehmen wir ein?

Der vorhergehende Abschnitt führte bereits zu einer Entwicklung unsers Standpunkts bei der Beantwortung der Frage, ob der Vorwurf der Verendlichung Gottes bei Persönlichkeit von jedwedem Standpunkt einer kritischen Erkenntnisstheorie erhoben werden müsse.

Wir fassen das dort und zum Theil schon früher Dargelegte in einer Reihe von Sätzen zusammen:

1. Unser Standpunkt ist ein kritischer, sofern wir in Bezug auf die vorliegende Frage allen Dogmatismus abwehren, mag er in Gestalt einer vorgefassten positiven Vorstellung des Urwesens, oder in Gestalt einer vorgefassten Meinung der schlechthinigen Unvergleichbarkeit Gottes mit allem, was der Weltwirklichkeit angehört, sich zeigen.

ad 1: Wenn man sagt: Gott ist schlechthin verschieden von dem Endlichen, so kann gegen diesen Satz, sofern er ein analytisches Urtheil ist, nichts eingewendet werden. Nach einer Beziehung ist Gott schlechthin verschieden von der Weltwirklichkeit. Nach dieser ihrer schlechthinigen Verschiedenheit von Gott prädiciren wir von ihr Endlichkeit. Endlichkeit drückt den formellen Charakter der Weltwirklichkeit, nämlich

ihr Begründetsein durch ein höchstes Wesen aus. Zugleich aber kann Endlichkeit auch inhaltlich, gleichbedeutend mit Weltwirklichkeit, gefasst werden, dann ist der obige Satz falsch. Durch diese Amphibolie des Begriffs Endlichkeit erhält die vorgefasste Meinung von der schlechthinigen Geschiedenheit Gottes von der Welt einen Schein der Wahrheit: wir bedienen uns daher lieber des Begriffs Weltwirklichkeit.

2. Abgesehen von dem religiösen Motiv lehnen wir jede Beschreibung des Urwesens ab, indem wir im Interesse des Welterkennens uns begnügen, ein begründendes Princip der Welt zu fordern, dagegen jede nähere Darlegung seiner Beschaffenheit ablehnen.

3. Das religiöse Bedürfniss fordert die Hingabe an das höchste Wesen, die religiöse Erfahrung weiss von einer Einwirkung desselben aufs Gemüth. Was für das Gemüth Realität besitzt, kann nicht von dem Erkennen als mit Unmöglichkeiten behaftet hingestellt werden.

4. Das Erkennen wird sich bemühen, von Gottes Wesen dasjenige auszusagen, wozu das religiöse Motiv auffordert, ohne das göttliche Wesen durch Verendlichung zu schädigen oder aufzuheben.

5. Es bedient sich daher als Kanon bei seinen Aussagen des Begriffes Gottes als des weltbegründenden Wesens.

6. Im Einverständniss mit diesem Kanon fordert das Erkennen von Gott freie Aktivität, indem es auch in der damit verbundenen Eintragung der Zeit in Gott keine Schädigung seines überweltlichen Wesens erblicken kann.

7. Es erübrigt die Untersuchung, ob nicht der Zeitverlauf in seiner Übertragung auf Gott gewissen Modificationen unterliegt, und die Untersuchung, was dazu erforderlich ist, damit die Aktivität Gottes eine wahrhaft freie ist.

8. Bei dieser Untersuchung entschlagen wir uns der Mithülfe der Speculation.

Die beiden letzten Sätze bedürfen einer Erläuterung: Wir werden von vornherein annehmen dürfen, dass ein Unter-

schied stattfinden wird zwischen dem Zeitverlauf in unserm durch die Aussenwelt bedingten Geistesleben und zwischen dem Zeitverlauf in Gott. Man wird ferner genaueren Aufschluss von uns darüber fordern, was freie Selbstbethätigung in sich schliesst. Im Verlauf der letzteren Erörterung wird das Verhältniss Gottes zur Welt und bei dieser Gelegenheit der noch unbeantwortete Einwand gegen die Persönlichkeit Gottes zur Sprache kommen. Wir können diesen letzten Abschnitt überschreiben: wie haben wir uns Persönlichkeit Gottes vorzustellen? Man darf aber nach den obigen Sätzen nicht erwarten, dass wir eine Art göttlicher Psychologie geben, das Wesen Gottes ausbreiten werden. Was im religiösen Interesse postulirt wird, suchen wir uns klar zu machen, so weit es möglich sein wird. Die Realität dieser Postulate bliebe auch dann für uns bestehen, wenn es uns nicht in befriedigender Weise gelingen sollte, die Freiheit der göttlichen Selbstbethätigung uns vorzustellen.

Für diese Untersuchung bietet sich uns die Speculation an.

Wir bemerkten oben schon (S. 46 ff.), dass das speculirende Denken gleichsam eine höhere Species gegenüber dem blos reflektirenden des Verstandes zu sein behauptet. Der Verstand trennt, eruirt die Gegensätze, die Vernunft vereint sie. Der Verstand nimmt das Gegebene in seiner Unmittelbarkeit, zerlegt es in seine Momente, resp. Gegensätze, die Vernunft hebt das Getrennte, scheinbar Unvereinbare zur höheren, in sich vermittelten Einheit auf. Wir spüren Hegels Geist, in der That geht von ihm dieser Begriff von Speculation aus. Die Idee ist eben im Unterschied vom Begriff nicht die leere, sondern in sich bestimmte und erfüllte, gleichwohl aber die Bestimmungen und Gegensätze in sich aufhebende Einheit (Allgemeinheit). Eine auf den ersten Augenblick sehr bestechende Apologie dieses speculirenden Denkens giebt Pfleiderer (Religionsphil. S. 304 ff.). Ihre Rechtfertigung muss sie durch die Ausführung im Einzelnen erhalten. Wir werden

aber auch von vornherein ein Bedenken nicht zurückhalten können.

Es will uns nicht einleuchten, inwiefern der Vernunft eine besondere Funktion zugewiesen wird im Unterschied vom Verstand. Wir kennen überhaupt kein Vermögen des Verstandes, der Vernunft. Wir kennen blos ein Denken, das in Prüfen, Verknüpfen, Trennen und Wiedervereinigen der Vorstellungen besteht. Dieses Denken ist entweder richtig oder falsch. Ein Denken des Verstandes, das eine untergeordnete, eben darum nur relative Wahrheit hat, ihm gegenüber ein Denken der Vernunft, welches die absolute Wahrheit bietet, in deren Licht jene relative Wahrheit in ihrer Einseitigkeit als Unwahrheit erscheint, giebt es nicht. Das Denken vermag eben nicht dasjenige in Eins zu setzen, was nicht in einem Punkt zusammentreffen kann. Das speculirende Denken kann sich doch trotz seines stolzen Titels nicht von den logischen Gesetzen entbunden achten. Wohl können Gegensätze in derselben Sache vereint sein, aber nicht in demselben Punkt. Erläutern wir das Gesagte an Beispielen und prüfen wir die Ansprüche der Speculation in ihren Ausführungen.

Wir nehmen den Offenbarungsbegriff als Beispiel. Offenbarung wurde früher so gefasst, dass der menschliche, überhaupt natürliche Faktor aus dem Spiel blieb. Das fortschreitende Denken fand eine sich immer mehrende Reihe solcher Faktoren.

Diejenigen Thatsachen, welche sich solchergestalt durch natürliche Faktoren bestimmt zeigen, ohne weiteres als nur auf solchen Faktoren beruhend behaupten, würde eine Voreiligkeit im Denken sein, aber nicht unter dem Begriff: Verstandesdenken relative Berechtigung ansprechen können. Vielleicht stellt sich bei tieferem Eindringen heraus, dass ein unbegreiflicher Rest an jenen Thatsachen übrig bleibt. Dann kann das Denken entweder resigniren, oder einen Faktor supponiren, der ausser aller Erfahrung liegt, also ein Gegenstand

des Glaubens ist: ein göttliches Einwirken. Dann würde das Denken in der „Offenbarung“ eine Vereinigung natürlichen und übernatürlichen Wirkens sehen. Aber es kann diese Einheit nicht so fassen, dass in ununterbrochener Continuität diese Wirkungsarten in der Weise vereint sind, dass jeder einzelne Punkt als natürlich oder übernatürlich gewirkt, je nach der subjektiven Betrachtungsweise des Beschauers, aufgefasst werden könnte. Es trennt im Einzelnen, lässt aber aus dem im Einzelnen getrennten Wirken Ein Produkt hervorgehen.

So vereint das Denken Teleologie und Mechanismus in dem organischen Wesen, indem es etwa eine ursprüngliche Anordnung der Atome oder eine eigenthümliche Bewegungsweise derselben (wenn diese das Organische constituirt) durch eine Intelligenz herbeigeführt sein lässt, die gesammte Entwicklung aber, welche wir Leben nennen, nach mechanischen Gesetzen erfolgen lässt.

Anders die Speculation.

Bei der Offenbarung haben wir nicht Akte Gottes anzunehmen; sie ist natürlich, sofern sie zu ihrer Vermittlung die natürlich menschliche Geistesfunktion hat (Pfleiderer S. 590), sie ist übernatürlich, sofern die empirischen Akte auf einem transcendenten Grund beruhen, der nichts anderes ist als der menschliche Geist in seiner Wahrheit, seiner Einheit, gegenüber der empirischen Zwiespältigkeit: eben dieser tiefste Grund ist das Sein Gottes im Menschen, alle religiöse Erhebung, alle Überwindung des empirischen Zwiespalts zwischen Selbst- und Weltbewusstsein zur Einheit ist eine Offenbarung Gottes (S. 602).

Also derselbe Akt kann je nach dem niederen oder höheren Standpunkt als natürlich oder übernatürlich aufgefasst werden: das speculative Denken ist das Ineinssetzen beider Gegensätze. Freilich auf Kosten logischer Klarheit. Dieser „transcendentale Möglichkeitsgrund ist ja nichts weiter als die leidige Hypostasirung einer Abstraktion. Dieses „Ansich-

sein", diese „wahre Natur", „ideale Anlage" (S. 594) des Menschen, diese „Einheit des Idealen und Realen", von „Freiheit und Nothwendigkeit", als voraufgehenden Grund der differenzirten Wirklichkeit: all das sind für uns abgethane Dinge.

Das speculative Denken will eine intellektuelle Anschauung sein, es setzt ein Etwas, das doch ein Allgemeines ist. Aber alles Wirkliche bewegt sich in concreten Formen und geht in den Gestaltungen auf die es sich giebt. Das klare Denken setzt sein unerbittliches Entweder-oder: entweder wirkt Gott oder nicht. Ein in Akten, in denen doch nicht er selbst ist, sich bethätigender transcendenter Grund, ein solches Concret-Allgemeines ist logischer Nonsens.

Wir sind durch diese Proben ihrer Leistungen misstrauisch gegenüber der Speculation geworden. Prüfen wir nun noch ihren Versuch, eine höhere Vermittlung zu bieten der Gegensätze von Zeit und Ewigkeit, Freiheit und Nothwendigkeit in Gott, indem sie die Gegensätze in eins setzt.

Die Speculation construirt den Begriff eines „Zeitlos gegenwärtigen Geisteswirkens Gottes" (Lipsius S. 228). Das Wirken Gottes fällt nämlich zusammen mit dem Walten der Natur-, Heils- und sittlichen Ordnung. Dieses soll wohl heissen, dass Gott den beharrenden Möglichkeitsgrund dieser Ordnungen bildet, da ein Aufgehen, eine Verwandlung Gottes in das gesetzmässige Wirken innerhalb der Welt jedenfalls ausgeschlossen bleiben soll. Bemerkenswerth aber ist, dass Lipsius, wie schon erwähnt, zu diesen Vermittlungskünsten der Speculation selbst kein rechtes Vertrauen hat und schliesslich den Hiatus vorzieht. Auf ähnliche Weise werden Freiheit und Nothwendigkeit in Gott vereint:

Die göttliche Freiheit hat an der Nothwendigkeit des All ihre eigene Erscheinung, oder die Form ihrer Bethätigung (Pfleiderer S. 420). Auch hier muss die Vorstellung des einheitlichen Grundes der differenzirten Wirklichkeit herhalten. Ist es nicht eine starke Zumuthung an die Gutmüthigkeit des Lesers, dass er sich einreden soll, Gott bethätige damit seine

Freiheit, dass die Wirklichkeit in ihm, als dem beharrlichen Grund, beruhe?

Selbstthätigkeit und Geschehen, Zeitverlauf und Zeitlosigkeit können nicht in eins gesetzt werden.

Wir sehen davon ab, eine unklare, trübe Mischung herzustellen. Für uns giebt es keinen Unterschied des speculativen und verständigen Denkens, sondern des unklaren und klaren Denkens. Wir lehnen Speculation in all und jeder Gestalt ab. Sie will den Gottesbegriff vergeistigen, seiner sinnlichen Härten entledigen, aber die Vergeistigung führt zu Verschwommenheit: man meint etwas zu haben und hat doch nichts, und täuscht so sich und Andere.

Wir beschränken uns darauf, nachdem wir den Zeitverlauf für Gott statuirt haben, nun zu untersuchen, welches seine besondere Beschaffenheit im Unterschied vom menschlichen Geistesleben ist.

---

9. Abschnitt.

Wie stellen wir uns Persönlichkeit Gottes vor?

Der Wechsel, das Nacheinander von Vorstellungen, auf welches unsere reflektirende Thätigkeit treffend, die Empfindung und Vorstellung der Zeit hervorruft, ist zum Theil in der Endlichkeit unsers Geistes, in der beschränkten Aufnahmefähigkeit desselben begründet.

Die Aussenwelt wird ja doch nur allmählich von uns aufgenommen und selbst wenn sie in ewiger Ruhe verharrte, würde doch vermöge dieser Allmählichkeit der Aufnahme ein Nacheinander von Vorstellungen, Gefühlen u. s. w. entstehen, ebenso würde eine fortlaufende Reihe von Aktionen nöthig sein, um das zum Theil einseitig, zum Theil unvoll-

ständig durch die receptive Funktion empfangene Material zu bearbeiten, um allmählich ein Weltbild herzustellen von freilich sehr beschränktem Umfang und mangelhaftem Gehalt.

Dagegen müssen wir annehmen, dass für das begründende Wesen der Welt dieselbe mit einem Mal in der Gesammtheit ihrer gegenseitigen Beziehungen und Verhältnisse sich repräsentirt. Wir müssen ihm ein allumfassendes Schauen zuschreiben, ein Schauen freilich in andern Formen und Verhältnissen als wir schauen. Gäbe es nun in der Wirklichkeit keine Veränderung, keinen Wechsel, so wäre auch der Zeitverlauf von Gott ausgeschlossen. Er bleibt jedenfalls von ihm ausgeschlossen, sofern er auf der beschränkten Aufnahmefähigkeit endlicher Wesen beruht. Weil wir als endliche Wesen selbst nur einen Theil der Weltwirklichkeit bilden und zwar einen winzigen, tritt sie uns gegenüber, überwältigt uns zunächst durch die Fülle der Eindrücke, mit denen sie uns afficirt, und die doch nur von dem kleinsten Theil ihrer Gesammtheit ausgehen, bis wir allmählich Schritt für Schritt sie in uns nachbilden.

Indem aber diese Wirklichkeit als solche einem Wechsel, einer Veränderung unterliegt, hat der Zeitverlauf auch für Gott Realität. Wenn wir den Inhalt eines Gemäldes nur allmählich erfassen, so ist das Nacheinander der Vorstellung in uns begründet; wenn aber dieses Gemälde selbst erst vor unsern Augen entsteht, so ist das Nacheinander in der Sache begründet. In dem Wechsel, in der Veränderung der Wirklichkeit hat die Zeit ihre eigentlich objektive Begründung. Wenn Gott auch die jeweilige Constellation der Wirklichkeit in ihrer Totalität erschaut (um den anthropomorphen Ausdruck zu brauchen), so ist doch diese Constellation eine beständig wechselnde, führt also auch für Gott einen Zeitverlauf mit sich.

Doch, wird man einwenden, gebührt es nicht ihm, als dem weltbegründenden Princip, die gesammte Reihenfolge dieser Constellationen, die sich doch im letzten Grund auf

ihn zurückführen, in beständiger Gegenwärtigkeit zu erschauen? Steht doch eine jede derselben mit der folgenden im inneren Zusammenhang; demgemäss schaut er in einer auch alle übrigen. Dies bejahen wir. Und dennoch, wenn er in wirklicher Beziehung zur Welt steht, wird doch auch jede einzelne Constellation als Glied der ganzen Kette in ihrer Verwirklichung an ihm vorübergehen, folglich ein Nacheinander für ihn da sein. So ist uns etwa aufs genaueste ein Complex von Erscheinungen präsent, welcher sich an die Wirksamkeit einer gewissen Kräftesumme knüpft. Wir lassen nun diese Kräfte in Wirksamkeit treten und während uns das Gesammtbild der Wirkungen präsent ist, begleiten wir zugleich dieselben in der Aufeinanderfolge ihrer thatsächlichen Erscheinung.

Doch was heisst denn dies, dass Gott in Beziehung zur Welt steht, anders, als dass er sich an ihr bethätigt, in sie eingreift? Schon das Nacheinander dieser Bethätigungen involvirt einen Zeitverlauf. Andererseits kann von Bethätigungen Gottes nur die Rede sein unter Voraussetzung eines Wechsels der Wirklichkeit. Ja, bei Annahme einer ewigen Beharrung derselben erschiene uns das Dasein eines Gottes selbst völlig unmotivirt.

Auch Pfleiderer sieht sich zu dem Postulat eines Zeitverlaufs in Gott gedrängt. „Der Wechsel im zeitlichen Weltprocess scheint eine zeitlich fortrückende Änderung des göttlichen Bewusstseinsinhaltes unvermeidlich zu fordern, es dürfte sehr fraglich sein, ob eine solche Reflexion der Zeit im göttlichen Bewusstsein undenkbar sei“ (Relig. phil. S. 419). Und während Lotze in seinem Mikrokosmos auf der einen Seite Zeitlosigkeit für Gott fordert, wird er durch seine eigenen Aussagen zur entgegengesetzten Annahme genöthigt (Mikrok. III, 572). „Das Unendliche hat selbst genügsam den Grund für jeden Entwicklungsschritt seines Lebens in sich“ (vgl. auch d. ob. angef. Stelle! S. 79).

Aber eine Frage ist zu berücksichtigen: Wird Gott, indem Zeitverlauf für ihn postulirt wird, nicht eben damit auch mit Räumlichkeit angethan, sei es, dass ihm die Wirklichkeit unter irgend welcher räumlichen Form präsent ist, oder dass sein Wirken in räumlicher Bewegung sich ausprägt? Ist nicht der Wechsel, die Veränderung, ja das Wirken überhaupt, in dem der Zeitverlauf seine objektive Begründung hat, nur denkbar unter Annahme von Bewegung; und ist nicht Bewegung hinwiederum nur denkbar in Gestalt einer räumlichen Ausdehnung und unter Annahme räumlich ausgedehnter Wesen? In dem Problem der Bewegung treffen Zeit- und Raumproblem zusammen. Mit der Aufhebung einer räumlichen Bewegung scheint auch Veränderung, Wechsel, folglich Zeitverlauf aufgehoben zu sein. Die Realität eines Zeitverlaufs scheint also auch die Realität einer Räumlichkeit für Gott zu involviren. Denn, nehmen wir mit Lotze die Phänomenalität des Raumes an, so würde ein Wirken, also auch eine Veränderung, nicht einzusehen sein. Wir wollen davon absehen, dass ein Wirken einen festen Ausgangspunkt oder Haltpunkt für unser Vorstellen erfordert. Jedenfalls ist erstens sowohl die Grösse als die Intensität des Wirkens lediglich durch eine erfolgende Bewegung bestimmt und ausgeprägt. Bewegung aber erzeugt Ausdehnung oder Räumlichkeit. Das Wirken ist zweitens nicht ein zeitloses, es ist ein Werden, ein in einer Allmählichkeit erfolgendes. Eine solche Allmählichkeit ist nur denkbar, wenn sie in Form einer Bewegung erfolgt. Die Allmählichkeit des Wirkens ist aber eine Thatsache der Wirklichkeit, die auch von Lotze (Metaph. S. 404) nicht bestritten wird. Nimmt man also die Phänomenalität des Raumes an, so ist man auch zur Annahme eines Wirkens in einem zeitlosen Moment genöthigt. Ein solches Wirken könnte für uns auch keinen Grad der Intensität besitzen und es würde, da ihm die Allmählichkeit fehlte, in Wahrheit mit absoluter Ruhe zusammenfallen. Die Annahme der Phänomenalität des Raumes führt auch zur Annahme der Phänomenalität der Zeit.

In der That finden wir, dass Lotze sich in Inconsequenzen verwickelt, indem er das Wirken, somit den Wechsel, die Veränderung, aufrecht erhalten will, nachdem er die Phänomenalität des Raumes behauptet hat. Er erklärt uns zunächst, dass die Dinge sich nicht an einem Ort befänden und demgemäss wirken, sondern nach Art und Mass ihrer schon geschehenden Wechselwirkungen in der Raumanschauung eines Bewusstseins die Orte einnehmen, in denen sie uns ursprünglich sich zu befinden scheinen (Metaph. S. 384). Die Entfernung ist nichts anderes, als die Erscheinungsweise des grösseren oder geringeren Masses metaphysischen Füreinanderseins der Dinge (Metaph. S. 398). Bewegung endlich ist Ausdruck der Aufhebung eines vorübergehenden Ungleichgewichts der Wesen. — Aber, wie ist Gleichgewicht und Ungleichgewicht denkbar bei Unausgedehntheit? Wie können die Dinge in dem intelligiblen Zusammenhange der Wirklichkeit den Ort ihres Ungleichgewichtes verlassen (Metaph. S. 308)? Wie können wir uns eine unräumliche Bewegung vorstellen, und wie können unräumliche Dinge eine Stelle einnehmen (Metaph. S. 375)? Wie kann ferner das unräumliche Ding von einem Punkt aus wirken (S. 385)? Freilich soll es ein geometrischer Punkt sein. Aber dieser ist doch nur eine Abstraktion und nur da zulässig, wo es sich lediglich um formale Verhältnisse handelt, aber nicht da, wo es sich um die Wirklichkeit oder doch um Wirklichkeit handelt. Es wird die Räumlichkeit unter der Gestalt der Unräumlichkeit gleichsam eingeschmuggelt.

Dies mag als indirekter Beweis dafür gelten, dass alles Wirken, alles Geschehen, somit auch der Zeitverlauf, die Realität der Räumlichkeit in sich schliesst.

Doch wird man, um dieser wechselseitigen Bedingtheit sich zu erwehren, auf die Vorgänge des Seelenlebens hinweisen, die sich gleichfalls mit einem verschiedenen Grad der Intensität und mit einer Allmählichkeit vollziehen, ohne dass wir räumliche Bewegungen der Vorstellungen annehmen. Aber

spricht man nicht gerade um dieser Allmählichkeit willen, ohne die wir uns keine Vorgänge denken können, von einem Aufsteigen, einem Emporgezogen- und Gehemmtwerden der Vorstellungen, bedient sich demnach der räumlichen Beziehungen? Doch wird man einwenden, das beweist doch nur die Unmöglichkeit für unsere beschränkte Vorstellung, Wirken und Veränderung, abgesehen von Räumlichkeit, zu denken, aber nicht die Unmöglichkeit, dass in Wahrheit das Eine ohne das Andere sei. Aber eben darum werden wir auch vorsichtigerweise die Phänomenalität des Raumes nicht behaupten, sondern eingestehen, dass wir hier an der Grenze unseres Erkennens angekommen sind. Einerseits fordert unser Denken die objektive Realität des Raumes, sofern er ein Correlat des Wechsels, der Veränderung ist, andererseits enthält die Vorstellung einer solchen Realität Schwierigkeiten in sich:

Raum, als etwas für sich Bestehendes, etwa als das Princip aller Formen und Verhältnisse der Dinge ist jedenfalls unzulässig. Aber auch Raum, als Ausgedehntheit der Dinge selbst, ist, wir gestehen dies ein, etwas Alogisches; denn unter einer solchen Ausgedehntheit an und für sich lässt sich absolut nichts vorstellen. Wir werden immer geneigt sein zu sagen, die Dinge haben nicht Ausgedehntheit, sondern sie geben sich Ausgedehntheit durch ein Wechselwirken, welches in ihnen (nicht zwischen ihnen in einem leeren Raum), stattfindet. Aber wir würden uns damit nur selbst den Boden unter den Füssen wegziehen. Denn Wirken giebt es für uns nicht ohne Bewegung und Bewegung erfordert ein Ausgedehntes; denn unausgedehnte Wesen können sich nicht bewegen. Die Ausgedehntheit aber sollte die Folge eines Wirkens sein. Während wir uns Ausgedehntheit lediglich als die Folge oder Erscheinung eines Wirkens denken, bedarf das Wirken selbst der Ausgedehntheit. Wir sagen demnach:

a) Wenn das Wirken sich räumlich ausprägt, dann wird

auch das Wirken Gottes in der Welt sich räumlich ausprägen in der Bewegung ausgedehnter Wesen.

b) Nun ist in der sogenannten materiellen Welt nicht nur das Ergebniss des Wirkens, sondern auch das Wirken an und für sich räumlich bestimmt. Denn Bewegung wird nur durch Bewegung erzeugt. Wie sich's nun in dieser Beziehung bei Gott verhält, hängt von der Beantwortung der Frage ab, ob unsere Vorstellungen, Willensakte u. s. w., räumlich bestimmt sind. Nun haben wir wohl Speculationen von höherer Räumlichkeit, die, für uns unsichtbar, in die niedere Räumlichkeit einzutreten und sie zu durchdringen vermöge. Der Seele, Gott, eigne solche höhere Räumlichkeit. Aber wir haben keine Veranlassung, uns derartige Speculationen anzueignen, sondern gestehen einfach unsere Unwissenheit ein.

c) Wenn alle Veränderung, aller Wechsel in der Welt in Bewegung sich ausprägt, so wird der Reflex des Weltbildes in Gott in räumlichen Formen erscheinen. Man kann sagen, Gott habe Vorstellungen in „unsinnlicher Form", aber schon „Form" involvirt irgend welche Räumlichkeit. Jedenfalls ist die Ausdehnung des Weltalls, die für uns dem Begriff nach endlich, für den Versuch einer nachbildenden Vorstellung unendlich ist, für Gott momentan umfassbar, schon deshalb, weil die Welt gar nicht etwas neben Gott, sondern „in" ihm ist, ein Ausdruck, der uns zugleich zeigt, wie wir uns der räumlichen Beziehungen nicht entledigen können, denn dieser Ausdruck soll zunächst kein räumliches, sondern nur das denkbar innigste Verhältniss Gottes zur Welt angeben.

Wenn also in der That die Realität des Zeitverlaufs auch die Realität der Räumlichkeit im Gefolge hat, so würde doch gegen unsern Kanon hiemit nicht gefehlt sein. Denn der Raum wäre jedenfalls kein Etwas, unter das Gott befasst wäre, keine Schranke für sein Wirken, dem vielmehr die Wirklichkeit allseitig präsent ist. Die freie Selbstthätigkeit Gottes wäre es, die sich räumlich ausprägte und räumliche Verhältnisse seinem Anschauen vorführte. Der Zusammenhang

des Zeitverlaufs mit Räumlichkeit kann uns in keinem Fall abhalten, den ersteren in Gott zu verlegen, mit Absehen von der Bestimmtheit, die er in endlichen Wesen an sich trägt.

Die zweite Untersuchung, welche uns erübrigte, betraf die Freiheit der göttlichen Selbstbethätigung. Wenn Aktionen ein Objekt erfordern, so kann das Verhältniss derselben zu ihrem Objekt offenbar ein doppeltes sein: entweder ist das Objekt ein gegebenes, von der Aktivität erfasstes, oder es wird durch die Selbstthätigkeit hervorgebracht. Man wird geneigt sein zu denken, dass es der unbedingten Freiheit Gottes geziemend sei, das letztere für ihn anzunehmen. Und allerdings, ein neben oder besser unabhängig von Gott gegebenes Objekt würde seiner weltbegründenden Eigenschaft widersprechen.

Nach der gewöhnlichen Fassung ist das „Selbst" Gottes Objekt seiner Thätigkeit. Gott „setzt" sich selbst, „will", „liebt", „denkt" sich selbst.

Was ist unter diesem „Selbst" zu verstehen? Gehen wir von der Analogie unseres Geistes aus: Wie wir oben sahen, ist unser Selbst thatsächlich nur als ein erfülltes vorhanden. Unser Selbst als rein formales, als Eigenart, schliesst immer ein Etwas ein, als das Material, an dem es sich realisirt, zur Erscheinung kommt. Wir fanden, dass es kein Selbstbewusstsein giebt ohne Weltbewusstsein, an dem das erstere sich entwickelt, mit dem es im Wechselverhältniss gegenseitigen sich Bestimmens steht. Was ist nun das Selbst Gottes? Fassen wir das Wesen (das Selbst) Gottes als reine Aktualität, als reines Denken (Aristoteles), so kommt man zu der ungeheuerlichen Fassung, dass Gott das Denken des Denkens sei u. s. f. Fasst man das Selbst Gottes als inhaltlich erfülltes, so erhebt sich eine doppelte Frage. Einmal: ist dieser Inhalt ein ewig sich selbst gleichbleibender, ewig verharrender?; dann: wird

er durch die Aktivität hervorgebracht, oder ist er für sie ein gegebener?

Die erste Frage muss entschieden verneint werden. Denn lassen wir diesen in ewiger Selbstgleichheit verharrenden Inhalt durch die Aktivität hervorgebracht werden, so würde nur ein einziger momentaner Akt des Hervorbringens möglich sein; ein solcher Akt ist aber andererseits durch die Natur der Sache ausgeschlossen, denn durch diesen Akt würde Gott erst vollständig er selbst geworden sein. Lassen wir aber diesen Inhalt ewig gegeben sein (Lotze, Mikrok. III, S. 596), so würde die Aktivität Gottes diesen Inhalt anerkennen, wollen, denken, erkennen. Aber könnte überhaupt von Aktivität die Rede sein? Ein Erfassen, Ergreifen in Akten wäre doch ausgeschlossen, denn in unentwegter Ruhe würde dieser Inhalt ewig vor Gott stehen. Von einem Selbstbewusstsein, sofern dasselbe auf Selbstthätigkeit beruht, könnte keine Rede sein. Ein Gestalten dieses Inhalts wäre durch seine ewige Selbstgleichheit ausgeschlossen.

Der Inhalt des Selbst muss also als ein ewig wechselnder gefasst werden und wir treten nun der Erwägung näher, wie sich zu ihm die Thätigkeit Gottes verhält. Wir stehen hier vor der unsers Erachtens grössten Schwierigkeit, welche sich bei der Frage nach der Persönlichkeit Gottes erhebt. Es ist uns um die Freiheit der göttlichen Selbstbethätigung zu thun und wir fragen nun: ist sie in der That nur dann wahre Freiheit, wenn sie jenen Inhalt selbst hervorbringt?

Dieses Hervorbringen könnte nur als ein anfangloses gedacht werden, aber nicht dies macht uns Bedenken, sondern die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit einer Freiheit der göttlichen Selbstbethätigung, wenn Gott seinen Inhalt selbst hervorbringt. Würden wir in diesem Fall nicht vielmehr von einem Werden, einem Entstehen reden? Eine Aktivität, die ihren Inhalt unmittelbar in sich trägt, ist von einem naturhaften sich Entfalten, Entwickeln nicht zu unterscheiden. Die Selbstthätigkeit setzt gleichsam Hebel ein, bedarf also eines

Gegebenen. Man spricht wohl von schöpferischer Thätigkeit selbst beim Menschen, doch nur in sehr abgeschwächtem Sinn. Der Mensch ist nicht einmal im Stand, ein reines Chaos zu formen, er vermag nur geformten Stoff umzuformen.

Man wird entgegnen, aber der Wille, der Entschluss hervorzubringen ist er nicht sozusagen die Substanz der Selbstbethätigung? Ist doch auch bei uns der Wille nur der uns verborgen bleibende Anstoss, indem er sich regt, erfolgt die uns offenbare Bethätigung lediglich nach den mechanischen Gesetzen unserer geistigen und leiblichen Organisation, als ein nothwendiger vom Willen selbst unabhängiger Verlauf. Könnte es sich nicht auch so bei Gott verhalten? Das Schaffen selbst mag dann immerhin ganz die Gestalt eines nothwendigen Processes haben. Aber nehmen wir an, dass der Inhalt als ewiger (wenn auch wechselnder) vorhanden ist, dann würden wir entweder eine ewige Bereicherung dieses Inhaltes, oder einen ewigen Wechsel des Verschwindens und Wiederauftauchens eines neuen Inhalts zu setzen haben: beides undenkbar, — oder nehmen wir einen Anfangspunkt des Inhaltes an, so würde Gott vermöge eines plötzlichen (unbegreiflichen) Übergangs zum Wollen, nämlich dem aktiven Wollen aus dem Potenzwollen, erst vollständig er selbst geworden sein. Endlich der Wille hervorzubringen, zu setzen, könnte nur ein völlig unbestimmtes Verlangen sein, ganz dem entsprechend, was wir Instinkt nennen. Jedes wahrhafte Wollen schliesst Bestimmtheit in sich. Eben dies führte dazu, eine Gedankenwelt in Gott anzunehmen, die der Wille erfassend, in Wirklichkeit überführte. Aber eben dann hat ja die Aktivität einen Inhalt, den sie nicht erst hervorbringt. Diese Annahme beweist uns wenigstens das Gefühl dafür, dass die Aktivität nur dann eine wahrhaft freie ist, wenn sie ein Gegebenes hat. Nun wird man freilich auf den Unterschied einer Gedankenwelt von der Wirklichkeit sich berufen. Die Wirklichkeit sei recht eigentlich ein schöpferisches Produkt des freien Willens, jene Ge-

dankenwelt nur das Modell. Aber es ist in der That nicht einzusehen, worin das Hervorbringen bestehen soll, wenn man eine Ideenwelt voraussetzt. Worin kann man die Wirklichkeit anders bestehen lassen als aus diesen Ideen, die das Wollen zum Gegenstand sich genommen hat? Soll die Wirklichkeit etwas „ausser" Gott sein, das er „neben" sich hingesetzt hat? So fasst man sie freilich oft, aber, wie wir nachher sehen, mit Unrecht.

Wir können diese ganze Annahme als ein Eingeständniss betrachten, dass eine hervorbringende Aktivität im Grund keine Aktivität ist. Sie ist faktisch gleich einer Nothwendigkeit, wir kommen zur Gleichsetzung von Freiheit und Nothwendigkeit, oder, da dies eine Phrase ist, zur Aufhebung der Freiheit.

Eine schlechthin hervorbringende Aktualität kann sich von ihrem Produkt nicht unterscheiden, sich nicht als Aktualität fühlen, sie ist gleich einem Emaniren. Und wenn das Produkt ein systematisches Ganze ist, so geschieht dieses sich Entwickeln nach festen Gesetzen, die den geschlossenen Naturzusammenhang constituiren. Was wir Gott nennen, würde das pantheistisch gedachte Princip desselben sein, welches schliesslich von der nicht tieferen aber klareren mechanistischen Anschauung beseitigt wird.

So wird die scheinbar unbedingte Freiheit zur Nothwendigkeit, zur Form einer blossen Entwicklung. Wollen wir überhaupt in diesem Fall noch von einem ersten Princip sprechen, so kann es nur pantheistisch gedacht werden.

Die Gotteslehre von Pfleiderer kann uns als Beispiel dienen, dass nur mit Begehung einer Inconsequenz dann noch Freiheit von Gott behauptet werden kann, wenn das Setzen Gottes seinen Gegenstand zugleich hervorbringt.

„Gott bestimmt sich selbst; er setzt in sich, seiner einfachen Einheit, Unterschiede, Gegensätze." Wir wollen jetzt nicht fragen, ob Pfleiderer Gott in seiner einfachen Einheit irgend einmal hat existiren lassen, er wird dieses Setzen und

wieder In-Sich-Reflektiren des Gesetzten im Sinne einer zeitlichen Entwicklung mit Hegel abweisen; jedenfalls ergiebt nach Pfleiderer das Sichsetzen Gottes unmittelbar die Weltwirklichkeit. Daraus zieht er mit Recht die Consequenz, dass die Nothwendigkeit des All die Erscheinung oder die vernünftige Form der göttlichen Bethätigung ist, dass Freiheit und Nothwendigkeit in Gott zusammenfallen (Rel. phil. S. 420). Wie kann er aber dann andererseits behaupten, dass Gott in diesem Setzen doch bei sich selbst bleibe, so dass er die gesetzten Unterschiede in sich, die Einheit, zu reflektiren vermag. Wenn das Sichbestimmen oder Setzen Gottes die Welt ergiebt, so setzt sich eben Gott in die Welt um; es ist eine Inconsequenz, eine Halbheit, ihn dann doch bei sich selbst bleiben, doch über der Welt stehen zu lassen. Freilich erhebt Pfleiderer sich vermittelst dieser Inconsequenz über den Pantheismus, aber ein Eingreifen Gottes in die Welt, eine freie Bethätigung Gottes an ihr will er doch nicht zugeben, und er müsste es doch zugeben, wenn Gott bei sich selbst bleibt, also wenn auch nicht räumlich, so doch wesentlich von der Welt geschieden ist.

Die Annahme einer absolut freien Setzung (ohne ein Gegebenes) schlägt, consequent durchdacht, in das Gegentheil einer nothwendigen Entwicklung um. Wenn die herkömmliche Fassung, welche die Welt aus Nichts entstanden sein lässt, damit nur sagen will, dass nicht unabhängig von Gott etwas ist, sondern dass Gott die Welt begründet, so sind wir zufrieden. Soll aber damit gesagt sein, dass die Welt eine absolute Setzung Gottes ist, so wird dieses Setzen die Form der Nothwendigkeit an sich tragen müssen, wobei man mit Pfleiderer formell die Freiheit der Bethätigung aufrecht erhalten kann, aber nicht ohne Inconsequenz und nicht ohne durch Gleichsetzung von Freiheit und Nothwendigkeit, Thätigkeit und Geschehen einen Widerspruch zu begehen.

Freilich wird die traditionelle Fassung diese Consequenzen abweisen, die Freiheit des Willensaktes dennoch behaup-

ten und sich dabei auf die Unbegreiflichkeit Gottes zurückziehen. Aber dann wird man auch lieber von einer Allmählichkeit des Schaffens, die immer die Vorstellung einer Emanation nahelegt, absehen, und durch momentanen Willensakt die Welt entstanden sein lassen. In jedem Fall aber hat die Wirklichkeit den Charakter einer Abruptheit, sie steht in jenem spröden Verhältniss zu Gott, welches den Pantheismus den oben angeführten, noch nicht besprochenen Einwand erheben liess. Das Dasein der Welt ist etwas neben Gott und, da sie nicht immer dagewesen sein kann, so entsteht die oben erwähnte Schwierigkeit eines plötzlichen Überganges zum aktiven Wollen bei Gott.

Wir finden aus diesen Schwierigkeiten nur folgenden Ausweg: Wir müssen in Gott etwas Gegebenes annehmen als Objekt der Selbstthätigkeit. Dies hebt seine alles begründende Stellung nicht auf. Denn dieses Gegebene ist nicht so aufzufassen, dass Gott er selbst ist, und ausser ihm oder neben ihm ein Gegebenes, sondern Gott ist nur eben er selbst, er ist nur Gott im vollen Sinne mit diesem Gegebenen; denn er ist eben freie Aktualität, und diese ist nicht denkbar ohne ein Gegebenes. Es gehört also dasselbe zum Wesen Gottes selbst. Wir werden es nicht eine Ideenwelt in Gott nennen; denn eine solche Benennung erweckt die Vorstellung eines ewig Fertigen, Geschlossenen, ewig in sich Ruhenden; der Übergang zur Weltwirklichkeit erfolgt alsdann völlig abrupt. Wir nennen es auch nicht eine Natur in Gott, eine Benennung, deren sinnlich materieller Charakter zu mythologischem Spiel Anlass geben kann. Die Tendenz, welche zu dieser Annahme führte, war offenbar die, Gott gleichsam eine Basis zu geben, in der die an sich vage Aktivität ihren Halt und Anknüpfungspunkt finden konnte. Eine Analogie zur Verständlichmachung kann unser Vorstellungsleben bieten. Jenes Gegebene in Gott würde etwa dem Empfindungsmaterial zu vergleichen sein, das durch gesetzlich psychische Nothwendigkeit sich zu Gebilden gestaltet, die die Seele zur Selbstthätigkeit

veranlassen. Diese Gebilde werden aufgenommen, ihre Verknüpfung geprüft, anerkannt oder gelöst, diese Verknüpfungen zu höheren Verbindungen (allgemeinen Sätzen) unter sich vereinigt: eine fortgehende Verarbeitung und Durchdringung des Gegebenen, die nur möglich ist vermöge der immanenten Gesetzlichkeit desselben.

So würden wir auch jenem Gegebenen in Gott eine immanente Gesetzlichkeit zuschreiben, durch die es doch vielleicht nicht weiter gelangt als zu einem Chaos ungeordneter Gebilde. Die Wirklichkeit, so weit wir sie kennen, wäre ein Produkt dieser beständig fortwirkenden inneren Gesetzlichkeit und der gestaltenden Aktivität. Die innere Gesetzmässigkeit des Gegebenen würde sich in der relativen Selbstständigkeit des Weltgeschehens kund geben, die sogar zur Annahme eines durchgängigen Mechanismus führen konnte, während dieselbe in Wahrheit nur von untergeordneter Bedeutung ist gegenüber der beherrschenden, formenden, harmonisirenden, organisirenden Selbstthätigkeit. Als eine nichtlaunisch willkürliche, sondern stetig consequente und intelligente, würde sich diese Selbstthätigkeit in der geordneten Entwicklung und harmonischen Gestaltung der Wirklichkeit zeigen.

Doch alles weitere Eingehen ins Einzelne widerspricht unserm Standpunkt. Wir wollten ja nicht eine göttliche Psychologie geben, sondern nur das Postulat einer freien Aktivität in seiner vollen Bedeutung zu erhalten versuchen. Wir geben zu, dass dieser Versuch seine Schwierigkeiten besitzt.

Man könnte z. B. einwenden: wenn für Gott ein Gegebenes vorhanden ist, so findet sich bei ihm Leidentlichkeit: eine Verendlichung seines Wesens. Aber Leidentlichkeit besteht doch nur darin, dass ein Wesen Eindrücke von Etwas her empfängt, welches neben ihm, um nicht zu sagen ausser ihm sich befindet. Die Selbstanschauung eines Wesens involvirt nicht Leidentlichkeit, ist vielmehr Äusserung einer Aktivität.

Jenes Gegebene, ja überhaupt die Weltwirklichkeit ist für Gott das, was unser Vorstellungsgehalt für das reflektirende Bewusstsein ist.

Ein anderer Einwand ist von grösserem Gewicht. Wenn die Thätigkeit Gottes ein bestimmtes Ziel habe — und dies sei doch zweifellos der Fall, — dann müsse doch, da er anfangslos thätig sei, dieses Ziel vor unendlicher Zeit erreicht sein. Dieser Einwand setzt voraus, dass von einem chaotischen Anfangszustand eine geradlinige Fortentwicklung zu immer grösserer Vollkommenheit stattgefunden habe. Eine unendliche Fortentwicklung in diesem Sinn würde allerdings ein Widerspruch sein. Das vorschwebende Ziel müsste vor unendlicher Zeit erreicht sein. Aber ein chaotischer Anfangszustand ist ja unmöglich, wenn eben die Thätigkeit Gottes anfangslos ist. Können nicht der Ziele unendlich viele sein? Warum gerade ein einziges letztes Ziel? Ein letztes Ziel ist so wenig möglich als ein Anfangszustand. Aber doch werden wir nicht befriedigt sein bei dem Gedanken, dass die unendlich vielen Ziele sich nicht einem Ziele unterordnen sollten. Aber warum sollte dies nicht möglich sein? Ein höchstes nur nicht ein letztes Ziel können wir uns, ja müssen wir uns denken. Ein höchstes, stets vorhandenes Ziel, dem die Erreichung aller jener untergeordneten Ziele dienen muss, ein Zweck, der in unendlicher Mannigfaltigkeit befriedigt wird. Doch genug. Wir geben gern zu, dass Schwierigkeiten vorhanden sind, unter diesen nicht die geringste diejenige, eine anfangslose Thätigkeit sich vorzustellen.

Wir können jedoch nicht finden, dass der Versuch die Freiheit der göttlichen Bethätigung zu erhalten in Widerspruch mit unserm Kanon steht. Wir verzichten gern auf sein Ergebniss, wenn man uns zeigt, wie ohne die von uns aufgestellte Hypothese jene Freiheit behauptet werden kann. Nur dies können wir nicht über uns gewinnen, die Freiheit Gottes einerseits zu behaupten und durch anderweitige Aussagen thatsächlich wieder aufzuheben.

Was uns für unsere Lösung einnimmt, ist die erfreuliche Wahrnehmung, dass wir von ihr aus in befriedigender Weise den erwähnten letzten Einwand gegen die Persönlichkeit Gottes beantworten können.

Denn nun erscheint Gott nicht in sich abgeschlossen, neben ihm die Welt in sich abgeschlossen, vielmehr ist die Weltwirklichkeit als ein Bestandtheil des Wesens Gottes wirklich in Gott — denn nur durch diese räumliche Präposition können wir das innerliche Verhältniss Gottes zur Welt ausdrücken, welches die pantheistische Anschauung, und zwar mit Recht, fordert. Das Verhältniss der Welt zu Gott kann nicht das eines unvermittelten Nebeneinander sein: die Welt muss für Gott etwas sein. Während wir so das Berechtigte des Pantheismus für uns verwerthen, und ihn so zu überwinden versuchen, vermeiden wir die Unklarheit und Undenkbarkeit, die wir oben rügten. Wir lassen die Welt mit dem Pantheismus wahrhaft in Gott begründet sein, darin aber unterscheiden wir uns aufs bestimmteste, dass wir die Welt zugleich durch Gott begründet sein lassen.

Er beherrscht zugleich die Welt, ist über sie erhaben, wie wir vermöge unserer Selbstthätigkeit über die wechselnde Mannigfaltigkeit unseres Vorstellungslebens erhaben sind, während der Pantheismus zwischen einer Scheinexistenz der Welt und einem Aufgehen des Grundwesens in der Welt unklar schwankt, in beiden Fällen aber nicht dazu gelangt das Grundwesen als freies Subjekt über die Welt (auch hier bedürfen wir des räumlichen Ausdrucks zur Bezeichnung des sachlichen Verhältnisses) herrschen zu lassen.

Wir werden die Welt nicht auf unbegreifliche Weise aus Gott heraus gesetzt sein lassen, eine räumliche Bezeichnung, die an und für sich unverständlich, offenbar besagen will, dass Gott in sich abgeschlossen ist auch abgesehen von der Weltwirklichkeit. Aber wir fassen das Verhältniss Gottes zu ihr gleichwohl als ein wahrhaft freies. Wenn wir Gott

den Begründer der Welt nennen, so meinen wir, dass die Welt in ihm und durch ihn begründet ist.

Aber dieses „Gegenüber", welches wir soeben in Bezug auf die Weltwirklichkeit ablehnten, tritt es nicht im vollen Sinn für das Verhältniss des Menschen zu Gott in Kraft?

In der That, der Mensch ist nicht nur ein Bestandtheil der Weltwirklichkeit, sondern er ist zugleich persönliches Wesen. Er steht nicht nur unter Gott, sondern auch neben ihm, nicht nur in einem Verhältniss der Abhängigkeit, sondern auch in einem Verhältniss der Gemeinschaft, die in einer Hingabe des Menschen an Gott und in einer Mittheilung Gottes an den Menschen durch unmittelbare Einwirkung auf sein Seelenleben besteht. Er nimmt theil an dem, was in dem Wesen Gottes die Priorität besitzt (selbstverständlich nicht zeitlich), indem er Selbstbestimmung besitzt, indem er nicht nur gesetzt ist, sondern zu setzen vermag, indem er nicht nur ein Etwas ist, das nur in seiner Verknüpfung mit Anderem Bedeutung hat, sondern ein in sich geschlossenes Ganze, das selbständige unverlierbare Bedeutung besitzt. In diesem Sinn ist er göttlichen Geschlechts, Ebenbild Gottes, durch den Hauch Gottes belebt, ohne dass diese Ausdrücke uns den Vorgang begreiflich machen können, durch den der Mensch das geworden ist, was er ist. Sofern er Bestandtheil der Weltwirklichkeit ist, wird er zu ihr auch in einem Verhältniss des genetischen Zusammenhangs stehen. Darauf führt schon die durchgängige Zusammenstimmung seiner körperlichen Organisation mit derjenigen anderer höher organisirter Wesen. Aber das specifisch Menschliche an ihm ist für uns nur auf eine ausschliessliche Bethätigung Gottes zurückzuführen. Die Sehnsucht eine Verwandtschaft auch nach dieser Seite mit dem Thier herzustellen, verstehen wir nicht zu würdigen. Es ist eine für uns unbegreifliche Thatsache, dass es Persönlichkeiten giebt. Wir wissen weder, was Gott zu ihrer Erschaffung bewogen, noch wie sie zu Stande ge-

kommen sind. Aber involvirt ein solches Wechselverhältniss nicht in der That Schranken für Gott?

Jedenfalls sind keine Schranken für ihn gesetzt, im Sinn einer unwillkommenen Eindämmung. Er kann sie nur selbst gesetzt haben, aber damit fällt das Gottes Unwürdige, was in diesem Begriff liegt, weg.

Wendet man gegen die Einwirkungen Gottes auf den Menschengeist ein, dass sie bei unserer Vorstellung von „aussen" erfolgten (Lipsius Dogm. S. 237), so bürdet man unserer Anschauung etwas höchst Seltsames und Ungereimtes auf. Wir sprechen lediglich von Einwirkungen und zwar direkten und wirklichen. Wir wissen wohl, man will überhaupt die Geschiedenheit des menschlichen von dem göttlichen Geist aufheben. Aber diesem Gedanken setzen wir nun zum letzten Mal unser Entweder — Oder gegenüber: entweder die Selbstbestimmung des Menschen, seine Selbstthätigkeit ist die Gottes und die Gottes ist diejenige des Menschen ohne jede Geschiedenheit: dann werden wir überhaupt nicht mehr veranlasst sein von einem Gott zu sprechen oder einer Gemeinschaft mit ihm, sondern nur von einer Selbsterhebung des Menschengeistes über den Naturmechanismus — oder es ist eine Geschiedenheit vorhanden, dann aber verfällt man rettungslos dem Determinismus, wenn man alle Akte des Menschen auf Akte Gottes zurückführt. Oder haftet im andern Fall an den Akten Gottes Willkürlichkeit, die im letzten Grund doch auch die menschliche Freiheit aufhebt (Lipsius S. 238)?

Willkür ist ausgeschlossen, indem alle Bethätigungen Gottes am Menschen nur die Antwort sind auf das Verlangen des Menschen nach Versöhnung und Befreiung, also der inneren Vermittlung nicht entbehren. Die Erfahrung aber eines Jeden, der diese Gemeinschaft mit Gott verwirklicht, versichert ihn, dass seine Selbstthätigkeit nicht aufgehoben, sondern erhöht, immer mehr von sinnlichen Motiven gereinigt wird. Die Aktualität Gottes aber erhält nun erst jenen

Lebenshauch, jene Wärme, die wir an einem persönlichen Wesen suchen, ohne welche seine Selbstbestimmung uns nur wie ein Schema ohne lebendigen Inhalt erscheint. Die Thätigkeit Gottes, die wir oben nur als eine in sich consequente kennen lernten, ist nun eine Bethätigung der Liebe, des Erbarmens, aber auch des Ernstes, als der Kehrseite.

So nur ist dem religiösen Bedürfniss genügt. Gerne und unverhohlen bekennen wir von uns aus, dass der Glaube an einen persönlichen Gott in seiner christlichen Ausprägung unserm Leben allein wahren Inhalt, Kraft und Harmonie verleiht, ohne dass wir uns mit den Ansprüchen unserer erkennenden Thätigkeit in unversöhnlichem Widerspruch befinden. Vielleicht ist es uns gelungen zu zeigen, dass solch unversöhnlicher Widerspruch in der That auch nicht vorhanden ist.